

مختصر العقبی

شرح

مسئد الترمذی

الذات

محدث عصر حاضر علامہ مولانا اکرم علی صاحب
سابق شیخ الحدیث ہمارے تعلیم الدین دارالحدیث

مفت

مفتی اعظم پاکستان

استاذ دارالحدیث دارالحدیث

بہار

ناشر

جامعہ رشیدیہ العلوم قصبہ بیگ پور

تحفة العبقري

شرح

سنن الترمذي

جلد اول

افادات

محدث عصر حضرت علامہ مولانا اکرام علی صاحب[ؒ]
سابق شیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل

نظر ثانی

حضرت مولانا انصار علی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث دارالعلوم حیدرآباد

مرتب

مفتی امانت علی قاسمی

استاذ حدیث و افتاء دارالعلوم حیدرآباد

ناشر

جامعہ رشید العلوم قصبہ، چمپانگر، بھاگلپور

تفصیلات

نام کتاب	:	تحفة العبقري شرح سنن الترمذي
افادات	:	حضرت علامہ مولانا اکرام علی نور اللہ مرقدہ، سابق شیخ الحدیث جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل
مرتب	:	مفتی امانت علی قاسمی، استاذ حدیث و افتاء دارالعلوم حیدرآباد
نظر ثانی	:	حضرت مولانا محمد انصار علی صاحب دامت برکاتہم، شیخ الحدیث دارالعلوم حیدرآباد
باہتمام	:	حضرت مولانا انعام الحق صاحب، مہتمم جامعہ اسلامیہ رشید العلوم قصبہ، چمپانگر بھاگلپور
صفحات	:	۵۶۳
طبع اول	:	۲۰۱۵ء
کمپوزنگ	:	محمد بشیر معروفی قاسمی، دارالعلوم حیدرآباد
ای میل	:	aaliqasmi1985@gmail.com
موبائل نمبر	:	07207326738
پتہ برائے	:	JAMIA ISLAMIA DARULULOOM HYDERABAD
مراسلت	:	PO. S.V.P.N.P.A.HYDERABAD-500052.T.S.(INDIA)
ناشر	:	جامعہ اسلامیہ رشید العلوم قصبہ چمپانگر، بھاگلپور۔ 812004

فہرست مضامین

۳۰ عرض مرتب
۳۲ صاحب افادات کے حیات و خدمات
۳۵ جائے پیدائش، ولادت باسعادت
// خاندانی پس منظر
۳۶ ابتدائی تعلیم
// اعلیٰ تعلیم کے لئے دارالعلوم دیوبند کا سفر
۳۷ اصلاحی تعلق - تدریسی دور
۳۸ جامعہ رحمانی مونگیر سے وابستگی
۳۹ جامعہ مفتاح العلوم منو میں شیخ الحدیث کے منصب پر
// دارالعلوم دیوبند میں تقرر
۴۰ تاحیات شیخ الحدیث رہنے کی تجویز
// جامعہ ڈابھیل میں تدریس کے لئے دعوت
۴۱ جامعہ ڈابھیل میں بحیثیت شیخ الحدیث
// تاریخ وفات - تجہیز و تکفین
۴۲ اولاد اخلاق و اوصاف - حلیہ مبارک
// سنت کا اہتمام
۴۳ تہجد اور تلاوت کا اہتمام
// زیارت حرمین شریفین

۴۳	اکرام الضیوف
//	دینی، علمی اور ملی خدمات عیدین کی امامت و خطابت
۴۴	مدارس کا قیام اور سرپرستی
//	تصنیفی خدمات
۴۵	نفع المسلم - درسی خصوصیات
۴۶	تقریری بانکلین
۴۷	اصلاح معاشرہ
۴۸	جمعیتہ الطالبہ کی سرپرستی
//	چند مشہور تلامذہ
۵۰	تعریف، موضوع اور غرض و غایت کی تعریف
۵۱	حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۵۲	حدیث کی مختلف وجہ تسمیہ
۵۳	علم حدیث کی قسمیں
۵۴	علم حدیث لفظاً اور علم حدیث معنی کی تعریف
//	حدیث بزر بضاعہ کی توجیہ
۵۶	حدیث اور خبر کے درمیان نسبت
//	تقریر کا مفہوم
۵۷	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر پر تنقید کرنے کی حکمت
//	صفت کا مفہوم
//	علم حدیث کا موضوع
۵۸	علم حدیث کی فضیلت
//	علم حدیث کے موضوع پر کرمانی کی رائے اور سیوطی اور کافجی کا اس پر اعتراض

۵۸ موضوع کے سلسلے میں شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب کی رائے
// غرض و غایت
۵۹ اہمیت حدیث
۶۰ فقہ، قرآن و حدیث کا نچوڑ ہے
// فتنہ انکار حدیث
۶۱ اقسام حدیث اور ان کا مآخذ قرآن
// خبر متواتر اور خبر مشہور کا ثبوت قرآن سے
۶۲ خبر عزیز کا ثبوت قرآن سے
۶۳ خبر غریب کا ثبوت قرآن سے
۶۴ کتب حدیث کی قسمیں
// ترتیب مسائل کے اعتبار سے احادیث کی نو قسمیں ہیں
۶۵ کتب حدیث مقبول اور غیر مقبول ہونے کے اعتبار سے پانچ قسم پر ہے
۶۶ جرح و تعدیل
۶۷ الفاظ تعدیل، الفاظ جرح
۶۸ جرح و تعدیل کی قبولیت اور اس کے شرائط
// بعض اسمائے محدثین جو جرح و تعدیل میں متعصب یا متعنت یا متشدد ہیں
// جرح و تعدیل میں تعارض
۶۹ امام ابو حنیفہ پر جرح
// حدیث کے صیغوں کا بیان
// حدیث اور خبر نامی فرق
۷۰ تدوین حدیث
// جمع قرآن کی تفصیلات

- ۷۰ جمع قرآن عہد صدیق اکبر میں
- ۷۱ جمع قرآن عہد عثمانی میں
- ۷۲ حضرت صدیق اکبر اور حضرت عثمان کے جمع قرآن میں فرق
- // ترتیب آیات توقیفی ہیں
- // عہد نبوی میں تدوین حدیث
- ۷۳ صحیفہ صادقہ، صادقہ نام رکھنے کی وجہ - کتاب الصدقہ
- ۷۴ صحیفہ علی
- // صحیفہ عمرو بن حزم
- // تدوین حدیث عہد تابعین میں
- ۷۵ امام بخاری کے بخاری تصنیف کرنے کی وجہ
- ۷۶ صحاح ستہ کی شرطیں اور فرق مراتب
- // راویان حدیث کے پانچ طبقے ہیں
- ۷۷ صحاح ستہ کے درمیان فرق مراتب
- // ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل کرنے کی وجہ
- ۷۸ احادیث صحاح کے مراتب
- // کبھی مسلم کی روایات کو خارجی وجوہات کی بنا پر بخاری کی روایت پر ترجیح ہو سکتی ہے
- // علی شرط التحسین کا مطلب
- ۷۹ صحاح ستہ کے مقاصد
- ۸۱ اصحاب صحاح کے مذاہب
- ۸۲ امام ترمذی مقلد منتسب تھے۔ عبدالرحمن مبارکپوری کی رائے میں مجتہد تھے
- // اصحاب صحاح کی ولادت و وفات
- ۸۳ امام ترمذی کے حالات

۸۴ امام بخاری نے امام ترمذی سے دور روایت نقل کی ہے
// امام ترمذی کے قوت حافظہ کا مشہور واقعہ
۸۵ امام ترمذی مادر زاد نابینا نہیں تھے
۸۶ ابو عیسیٰ کنیت رکھنا درست ہے یا نہیں؟
۸۷ ترمذی نام کے تین بزرگ گزرے ہیں
// جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات
۸۸ ترمذی کی دور روایتیں جس پر امت میں کسی فقیہ نے عمل نہیں کیا
۸۹ امام ترمذی کی تصحیح و تحسین میں فروگزاشت
۹۰ محدث، حافظ حجت، حاکم کی تعریفات
// شارح کی ترمذی کی سند
۹۶ أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ
// طہارت کی قسمیں
// ترتیب مسائل میں حضرات مصنفین کا انداز
۸۹ باب (۱) بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں کی جاتی
۹۹ ح تحویل کی نشانی ہے، ح کو پڑھنے کا طریقہ
// لا دو معنوں کے لئے آتا ہے، نفی کمال، نفی جنس
۱۰۰ قبول کے اقسام - قبول مطلق اور قبول کامل کی تعریف
۱۰۱ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں طہارت کا حکم اور ائمہ کے مذاہب
۱۰۲ سجدہ تلاوت میں امام بخاری کی رائے
// طہور عام ہے لیکن مراد اس سے خاص وضو ہے
// مسئلہ فاقد الطہورین، اختلاف ائمہ مع دلائل
۱۰۵ صدقہ اور غلول کے معنی کی تحقیق

- ۱۰۵ حدیث کے دونوں جملوں میں ربط
- ۱۰۶ مال حرام کے لئے غلول لفظ استعمال کرنے کی وجہ
- // مال حرام کا حکم، مال حرام لے کر اس کا شکریہ ادا کرنا کفر ہے
- // مال حرام کے سلسلے میں محدثین اور فقہاء کے کلام میں تعارض اور اس کا حل
- ۱۰۷ اصح شیء فی ہذا الباب واحسن کا مطلب
- // امام ترمذی کا ہر جگہ اصح اور احسن کا حکم لگانا درست نہیں ہے
- ۱۰۸ فائدہ: امام ترمذی صحیح حدیث کو چھوڑ کر بعض مرتبہ ضعیف حدیث ذکر کرتے ہیں
- // وفی الباب کا مطلب
- ۱۰۹ باب (۲) پاکی کی فضیلت کا بیان
- ۱۱۰ کلام عرب میں فعل کا استعمال تین معنی میں ہوتا ہے
- ۱۱۱ لفظ ’او‘ حدیث میں کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے
- // جو ہر اور عرض کی تعریف اور اس کی مثال
- // خطایا عرض ہے پھر خروج کی نسبت اس کی طرف کس طرح درست ہے؟
- ۱۱۲ گناہ بھی جسم ہے جس طرح اجسام محسوس ہوتے ہیں گناہ بھی محسوس ہوتا ہے
- ۱۱۳ گناہ کو دیکھنے کے سلسلے میں امام صاحب کا واقعہ
- ۱۱۴ انسان کے چہرے پر کئی عضو ہیں تو پھر صرف آنکھ کا تذکرہ کیوں کیا گیا؟
- // ماء مستعمل کا حکم اور اس کے نجس ہونے کی دلیل
- ۱۱۵ وضو سے صرف اعضاء وضو پاک ہوتے ہیں یا پورا جسم پاک ہوتا ہے؟
- // وضو کرنے سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں، صغائر یا کبائر؟
- ۱۱۷ وضو سے گناہوں کی معافی کے سلسلے میں علامہ کشمیری کی رائے
- // حسن صحیح کی تحقیق، حسن صحیح کا اجتماع ضدین کا اجتماع ہے
- ۱۱۸ حسن صحیح کے اجتماع پر حافظ ابن صلاح اور علامہ تقی الدین کی تحقیق

- ۱۲۰ حضرت ابو ہریرہ کے نام کی تحقیق
- ۱۲۱ ابو ہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟
- // ابو ہریرہ کنیت کی وجہ
- ۱۲۲ باب (۳) نماز کی کنجی طہارت ہے
- ۱۲۳ طہارت کو مفتاح صلاۃ کہنے کی وجہ
- // تکبیر تحریمہ کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل
- ۱۲۸ لفظ السلام سے خروج عن الصلاۃ کی شرعی حیثیت
- // امام صاحب کی طرف خروج بھنچہ کا انتساب غلط ہے
- ۱۲۹ مقارب الحدیث کا مطلب، مقارب الحدیث الفاظ تعدیل ہے یا الفاظ جرح
- ۱۳۰ باب (۴) بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کی دعا
- ۱۳۱ بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد ذکر لسانی کی اجازت ہے یا ذکر قلبی کی
- ۱۳۲ بیت الخلاء کی دعا کی حکمت
- // اضطراب کی تعریف، اضطراب فی المتن اور اضطراب فی السند
- ۱۳۴ زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل
- ۱۳۵ باب (۵) بیت الخلاء سے نکلنے کے وقت کی دعا
- ۱۳۶ سند حدیث محمد بن حمید بن اسماعیل: نا مالک بن اسماعیل کی تحقیق
- // خاص موقعوں پر دعا کی حکمت
- ۱۳۷ بیت الخلاء سے نکلنے وقت مغفرت طلب کرنے کی وجہ
- // حسن غریب کے اجتماع پر اعتراض اور اس کا جواب
- ۱۳۹ باب (۶) بول و براز کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کی ممانعت
- ۱۴۰ ولكن شرقوا أو غربوا اہل مدینہ کے لئے ہے ہندوستان والوں کے لئے جنبوا أو شملوا...
- ۱۴۱ استقبال و استدبار قبلہ کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب مع دلائل

۱۴۳ استقبال واستدبار قبلہ کی ممانعت کی علت
// قرآن واحادیث سے احترام قبلہ کا ثبوت
۱۴۵ تشریحی امور میں حضرات انبیاء امت کے برابر ہوتے ہیں
// یہ کہنا کہ آپ کعبہ سے افضل ہیں اس لئے آپ کے لئے احترام قبلہ نہیں غلط ہے
۱۴۶ استقبال واستدبار کے سلسلے میں احناف کی وجوہ ترجیحات
// ائمہ ثلاثہ کے دلائل کے جوابات
۱۴۷ خالد بن ابی اہلث عن عراک عن عائشہ سند کی تحقیق
۱۴۹ باب (۷) استنجاء میں استقبال واستدبار قبلہ کی اجازت کا بیان
// معرکہ الآراء مسائل میں امام ترمذی کا انداز
۱۵۰ محمد بن اسحاق کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کی رائے
// ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن لہیعہ کے بارے میں محدثین کی رائے
// متعارض روایات پر عمل کے لئے حضرات ائمہ کے اصول
۱۵۱ نسخ کی مختلف صورتوں کی وضاحت
۱۵۲ استقبال واستدبار قبلہ کی ممانعت کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق
۱۵۳ باب (۸-۹) کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت اور جواز کا بیان
۱۵۵ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم
// حضرت عائشہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی کرتی ہیں اور حضرت حذیفہ اس کا اثبات۔ اس تعارض کا حل۔
۱۵۶ آپ ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا عذر کی بنا پر تھا۔ مختلف اعذار کا بیان
۱۵۷ عبد الکریم بن ابی الخارق کے ضعیف ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے
// کوڑی والے کی اجازت کے بغیر کوڑی پر پیشاب کرنے کی وجہ
۱۵۹ باب (۱۰) قضائے حاجت کے وقت پردہ کرنے کا بیان
۱۶۰ بیت الخلاء کے آداب

- ۱۶۰ اللہ تعالیٰ زیادہ لائق ہے کہ ان سے شرم کیا جائے
- ۱۶۱ مرسل کی تعریف - مرسل کبھی منقطع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے
- // اعمش کے مختصر حالات
- // کان ابی حمیلہ فورثہ مسروق کی جامع تشریح
- ۱۶۲ مسروق مخضرمین میں سے ہیں - مسروق کہنے کی وجہ
- // باب (۱۱) دائیں ہاتھ سے استنجاء کی ناپسندیدگی کا بیان
- ۱۶۳ دائیں ہاتھ سے استنجاء کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب
- // ترجمۃ الباب عام اور روایت خاص یعنی ترجمہ اور روایت میں مطابقت نہیں ہے
- ۱۶۵ باب (۱۲) پتھر سے استنجاء کا بیان
- ۱۶۷ نبی کی تعلیم میں حقوق اللہ، حقوق العباد، حقوق النفس کی رعایت ہے
- // استنجاء بالا حجار میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل
- ۱۶۹ استنجاء بالا حجار کے سلسلے میں احناف کے وجوہ ترجیحات
- ۱۷۱ باب (۱۳) دو پتھروں سے استنجاء کا بیان
- ۱۷۳ ابواسحاق کے شاگردوں میں اسرائیل فائق ہیں یا زہیر؟
- ۱۷۵ کبھی کبھی منقطع سند کو متصل سند پر ترجیح ہوتی ہے
- ۱۷۶ ابو عبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت ہے
- ۱۷۷ باب (۱۴) کن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے
- ۱۷۸ روٹ اور ہڈی جنات کی غذا کس طرح ہے؟
- ۱۸۰ لیلۃ الجن میں عبداللہ بن مسعود کا حضور کے ساتھ ہونا ثابت ہے
- ۱۸۱ باب (۱۵) پانی سے استنجاء کا بیان
- // استنجاء بالماء کے سلسلے میں علماء کے اقوال
- ۱۸۲ استنجاء میں پانی اور پتھر کو جمع کرنے کا ثبوت

باب (۱۶)	استنجاء کے لئے دور جانا	۱۸۴
	استنجاء کے لئے مناسب جگہ کوئی ہے	۱۸۵
//	مدینہ کے فقہاء سبعہ اور ان کی خصوصیات	//
باب (۱۷)	غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی کراہیت کا بیان	۱۸۶
	غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنے کی علت	۱۸۷
//	چند چیزیں نسیان کا سبب ہیں	//
	غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے وسوسہ کا پیدا ہونا سبب کے درجے میں ہے	۱۸۸
باب (۱۸)	مسواک کا بیان	۱۹۰
	مسواک کی لغوی شرعی تعریف - مسواک کے آداب	۱۹۱
//	برش وغیرہ کرنے سے مسواک کی سنت ادا نہیں ہوگی	//
//	مسواک کے فضائل	//
	جس طرح حضرات ائمہ قیاس کرتے ہیں حضرت انبیاء بھی قیاس کرتے ہیں	۱۹۲
//	مسواک کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب	//
	مسواک سنت وضو ہے یا سنت صلاۃ	۱۹۳
	عند اور مع میں فرق	۱۹۴
	مسواک کو نماز سے زیادہ وضو سے مناسبت ہے	۱۹۵
	مسواک کی روایت متواتر ہے، تو اترا سند بھی اور تو اترا عمل بھی	۱۹۷
باب (۱۹)	نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ہاتھ نہ ڈالے	۱۹۹
//	حدیث میں لیل کی قید اتفاقی ہے یا احترازی؟	//
	سوکر اٹھنے پر برتن میں ہاتھ نہ ڈالنے کی وجہ	۲۰۰
	ماء قلیل کی ناپاکی پر استدلال	۲۰۱
باب (۲۰)	وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنے کا بیان	۲۰۲

۲۰۳	تسمیہ عند الوضو کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب
//	علامہ ابن ہمام کے تفردات
//	قاسم بن قطلوبغا کا مختصر تعارف
۲۰۸	باب (۲۱) کلی کرنا اور ناک صاف کرنے کا بیان
//	مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت
۲۰۹	مضمضہ اور استنشاق کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب اور ان کے دلائل
۲۱۱	منہ اور ناک داخل عضو ہے یا خارج عضو
۲۱۲	احناف کے نزدیک غسل میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے
۲۱۴	باب (۲۲) ایک چلو سے کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان
//	مضمضہ اور استنشاق کی پانچ شکلیں
۲۱۵	فصل اور وصل کے سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے متدلات
۲۱۶	فصل کی افضلیت پر احناف کی وجوہ ترجیحات
۲۱۸	باب (۲۳) داڑھی میں خلال کرنے کا بیان
//	خلال اور لحيہ کے معنی کی تحقیق
۲۱۹	تخلیل لحيہ کی شرعی حیثیت - ائمہ کے مذاہب مع دلائل
//	لحيہ کثہ، غیر کثہ، مسترسلہ، غیر مسترسلہ کی تفصیلات
۲۲۲	باب (۲۴) سر کا مسح اگلی حصے سے شروع کر کے پچھلے حصے کی طرف لے جائے
//	مسح رأس کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب
۲۲۳	مقدار مفروض میں ائمہ کے اختلاف کی بنیاد
۲۲۴	اقبال و ادبار کی تفسیر
۲۲۶	مسح رأس کا طریقہ
۲۲۷	باب (۲۵) سر کے پچھلے حصے سے مسح شروع کرنے کا بیان

- باب (۲۶) سر کا مسح ایک مرتبہ ہے ۲۲۸
- مسح راس میں تکرار مسنون ہے یا نہیں؟ مذاہب فقہاء مع دلائل //
- باب (۲۷) سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ۲۳۲
- سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب اور ان کے مستدلات //
- ابن لہیعہ کی روایت غبر من فضل یدیہ کی تحقیق ۲۳۳
- باب (۲۸) کانوں کے اندر اور باہر کا مسح کرنا ۲۳۴
- کان کے مسح کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب //
- کان کے ظاہر و باطن کے مسح کا طریقہ ۲۳۵
- باب (۲۹) دونوں کان سر کا جز ہے ۲۳۶
- سر کے مسح سے بچا ہوا پانی کان کے مسح کے لئے کافی ہے یا نہیں //
- الاذنان من الرأس پر کلام ۲۳۷
- شہر بن حوشب محدثین کے نزدیک ۲۳۸
- باب (۳۰) انگلیوں کے درمیان خلال کرنے کا بیان ۲۴۰
- تخلیل اصابع کا طریقہ ۲۴۱
- انگلیوں کے خلال کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب //
- باب (۳۱) خشک رہنے والی ایڑیوں کے لئے جہنم کی وعید ۲۴۳
- ویل اور وتخ کے درمیان فرق ۲۴۴
- پاؤں عضو مغسول ہے یا عضو ممسوح؟ فقہاء کے مذاہب //
- ارجلکم کی دو قرأت اور فقہاء کے مستدلات ۲۴۵
- ارجلکم میں دو قرأت کی وجہ ۲۴۷
- مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن سے //
- پاؤں کے عضو مغسول ہونے کے وجوہ ترجیحات ۲۵۰

باب (۳۲) اعضاء مغسولہ کو ایک ایک مرتبہ دھونے کا بیان	۲۵۲
باب (۳۳) اعضاء مغسولہ کو دو مرتبہ دھونے کا بیان	۲۵۴
باب (۳۴) اعضاء مغسولہ کو تین تین مرتبہ دھونے کا بیان	۲۵۵
باب (۳۵) ایک مرتبہ، دو مرتبہ، تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھونے کا بیان	۲۵۶
شریک کی روایت - شریک کو فی متکلم فیہ راوی ہیں، شریک مدنی ثقہ راوی ہیں	۲۵۷
باب (۳۶) بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونے کا بیان	۲۵۸
باب (۳۷) آپ ﷺ کے وضو کی کیفیت کا بیان	۲۵۹
کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم	۲۶۰
کھڑے ہو کر پانی پینے کے طبی نقصانات	۲۶۱
باب (۳۸) وضو کے بعد چھینٹا دینے کا حکم	۲۶۲
النضح کے چار معانی	//
ضعیف حدیث پر بعض احکام میں بھی عمل کیا جاسکتا ہے	۲۶۳
باب (۳۹) کامل وضو کرنے کا بیان	۲۶۴
اسباغ کی قسمیں	//
اسباغ الوضو علی المکارہ کا مطلب	۲۶۵
کثرة الخطا الی المساجد کا مطلب	۲۶۶
مکان کا مسجد سے قریب ہونا افضل ہے یا دور ہونا؟	//
انتظار صلاۃ بعد الصلاۃ کی تفسیریں	//
باب (۴۰) وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا حکم	۲۶۸
وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اور اختلاف کی بنیاد	۲۶۹
وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، کا مطلب	۲۷۱
تحدیث بعد النسیان کا حکم	//

۲۷۲	باب (۴۱) وضو کے بعد کیا پڑھے
۲۷۳	ہر ہر عضو دھوتے وقت کی دعا
۲۷۴	وضو کے بعد پاکی کی مانگنے کی وجہ
//	وضو سے فارغ ہونے پر جنت کے آٹھوں دروازے کھلنے کا فائدہ
۲۷۶	باب (۴۲) ایک مد سے وضو کرنے کا بیان
//	مد کی مقدار میں فقہاء کے مذاہب مع دلائل
۲۷۷	باب (۴۳) وضو میں ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ ہے
۲۸۰	باب (۴۴) ہر نماز کے لئے وضو کا حکم
//	موجب وضو کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے مستدلات
۲۸۲	حضور ﷺ کا ہر نماز کے لئے وضو کرنے کی توجیہ
۲۸۳	باب (۴۵) ایک وضو سے متعدد نماز پڑھنے کا بیان
۲۸۵	باب (۴۶) عورت اور مرد کا ایک ہی برتن میں وضو کرنا
۲۸۶	باب (۴۷-۴۸) عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کی کراہت اور اجازت کا بیان
۲۹۱	باب (۴۹) پانی کی پاکی ناپاکی کا بیان
//	پانی کی ناپاکی کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل
۲۹۲	قلیل و کثیر کی تحدید میں ائمہ کا اختلاف
۲۹۳	احناف کے یہاں دہ دردہ قول کی وجہ
۲۹۵	بِر بضاعہ کی توجیہ
۳۰۱	باب (۵۰) پانی کے سلسلے میں دوسرا باب
۳۰۲	حدیثِ قلتین کا جواب
۳۰۷	باب (۵۱) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی حرمت کا بیان
//	راکد اور دائم میں فرق

- ۳۱۰ لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم کے سلسلے میں علامہ تیمیہ کی تحقیق
- ۳۱۲ باب (۵۲) سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے
- // کبھی مبتداء خبر کا معرفہ لانا حصر کے لئے نہیں ہوتا ہے
- ۳۱۵ سمندری جانور کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب
- ۳۱۷ الطهور ماء ہ اور الحل میتتہ میں ربط
- ۳۱۸ باب (۵۳) پیشاب کے سلسلے میں سخت وعید کا بیان
- ۳۲۰ عذاب قبر میں تخفیف کا سبب شاخ گاڑنا ہے یا آپ کی سفارش ہے؟
- // قبروں پر پھول چڑھانے کا حکم
- ۳۲۲ پیشاب میں بے احتیاطی عذاب قبر کا سبب ہے
- // چغل خوری کی قباح
- ۳۲۴ باب (۵۴) باہر کی غذا لینے سے پہلے بچے کے پیشاب پر چھینٹا دینے کا بیان
- // بول صبی کے پاکی اور ناپاکی نیز طریقہ تطہیر میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل
- ۳۲۵ امام شافعی کے نزدیک نضح کی حقیقت
- ۳۲۶ بول صبی کے سلسلے میں مختلف روایات کی توجیہ اور احناف کے دلائل
- ۳۲۸ بول صبی اور بول جاریہ میں فرق کی وجہ
- ۳۳۰ باب (۵۵) ماکول اللحم جانور کے فضلات کا حکم
- ۳۳۳ مشلہ کا حکم - باب کی روایت میں تعارض اور اس کا جواب
- // ماکول اللحم جانور کے پیشاب کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل
- ۳۳۸ زمانہ جاہلیت میں شراب میں ہر بیماری کی شفا کا عقیدہ تھا
- ۳۳۹ باب (۵۶) ہوا نکلنے سے وضو ٹوٹنے کا بیان
- ۳۴۰ نواقض وضو کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے اصول استنباط
- ۳۴۳ باب (۵۷) نیند سے وضو ٹوٹنے کا بیان

- نوم کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل ۳۴۴
- کیا قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے صرف چار روایت میں ہے؟ ۳۴۹
- ابو العالیہ کی حدیث پر امام ابو داؤد کے اعتراضات کی حقیقت //
- باب (۵۸) آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کا بیان ۳۵۱
- حدیث الوضو مما مست النار کا جواب ۳۵۲
- حدیث میں آخر الامرین سے کیا مراد ہے؟ ۳۵۳
- دو حدیث میں تعارض ہو تو حضرات صحابہ کے عمل کے ذریعہ فیصلہ کیا جائے گا ۳۵۴
- وضو مما مست النار کی حکمت ۳۵۵
- باب (۵۹) آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو نہ ٹوٹنے کا بیان ۳۵۶
- باب (۶۰) اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا حکم ۳۵۸
- اونٹ کے گوشت سے وضو کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب ۳۵۹
- توضؤ من لحوم الإبل کا جواب ۳۶۰
- اونٹ کے گوشت کھانے پر وضو کے حکم کی حکمت (شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق) ۳۶۱
- باب (۶۱) شرم گاہ چھونے سے وضو کا حکم ۳۶۳
- مس ذکر کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل //
- مباشرت فاحشہ ناقض وضو ہے یا نہیں؟ ۳۶۴
- مس ذکر کے سلسلے میں علی ابن مدینی اور یحییٰ بن معین کا مناظرہ ۳۶۵
- مس ذکر کے سلسلے میں احناف کی وجوہ ترجیحات ۳۶۷
- باب (۶۲) مس ذکر سے ترک وضو کا بیان ۳۷۰
- باب (۶۳) عورت کا بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا ۳۷۱
- مس مراۃ کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل ۳۷۲
- حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ہے یا نہیں؟ ۳۷۴

۳۷۸	لا مستم النساء کی تحقیق
۳۷۹	حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک تیمم حدیث اصغر اور اکبر دونوں سے جائز ہے
۳۸۰	باب (۶۴) قی اور نکیر سے وضو کا حکم
۳۸۱	قی اور نکیر کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب
۳۸۲	ائمہ کے دلائل اور احناف کے وجوہ ترجیحات - مخالف روایت کے جوابات
۳۸۶۳	باب (۶۵) نیند سے وضو کرنے کا حکم
//	نیند کی قسمیں
//	نیند سے وضو کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب مع دلائل
۳۸۷	پاک چیز کو پانی میں ڈالنے سے پانی مقید نہیں ہوتا بلکہ ماء مطلق ہی رہتا ہے
۳۸۹	ابوزید مجہول راوی ہیں یا معلوم؟
۳۹۰	عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں شریک تھے یا نہیں؟
۳۹۱	باب (۶۶) دودھ پی کر کلی کرنے کا بیان
//	دودھ پینے کے بعد وضو کرنے کی شرعی حیثیت
۳۹۲	باب (۶۷) بے وضو سلام کا جواب دینے کی کراہیت
//	حالت حدیث میں سلام کا جواب دینے کی شرعی حیثیت
۳۹۳	بغیر وضو کر اللہ کا حکم
//	وضو کے لئے تسمیہ ضروری نہیں
۳۹۶	باب (۶۸) کتے کے جھوٹے کا بیان
//	کتا کے سور کے سلسلے میں امام مالک کے مذہب کی تفصیل
۳۹۷	کتا کے سور کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب مع دلائل
۳۹۸	کتے کے مسئلے میں احناف کی وجوہ ترجیحات
۴۰۱	باب (۶۹) بلی کے جھوٹے کا حکم

۴۰۲ بلی کے جھوٹے کے سلسلے میں مذاہب کی تفصیل
۴۰۷ باب (۷۰) چمڑے کے موزے پر مسح کا بیان
۴۰۸ مسح علی الخفین کا حکم
// مسح علی الخفین کی روایت
۴۰۹ مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجل؟
۴۱۲ باب (۷۱) مسافر اور مقیم خفین پر کتنے دن مسح کر سکتے ہیں؟
۴۱۳ موزے پر مسح کے توقيت عدم توقيت کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب مع دلائل
۴۱۷ باب (۷۲) خفین کے اوپر اور نیچے مسح کی روایت
۴۱۸ خفین کے اوپر اور نیچے مسح کے بارے میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل
۴۲۰ باب (۷۳) خفین کے اوپری حصہ پر مسح کرنے کا بیان
۴۲۱ امام صاحب قیاس کے مقابلے میں نص کو ترجیح دیتے ہیں اس کی چند مثالیں
۴۲۲ باب (۷۴) چمڑے کے علاوہ دوسرے موزوں اور چپلوں پر مسح کا بیان
۴۲۳ جورب کی تعریف، اقسام اور احکام
۴۲۴ نعلین (چپل) پر مسح کا حکم
۴۲۵ بعض مقامات پر امام ترمذی کا حسن صحیح کا فیصلہ غلط ہے اس کی ایک مثال
۴۲۶ مسح علی الجوربین کی روایت
۴۲۸ باب (۷۵) جوربین اور عمامہ پر مسح کا بیان
۴۲۹ مسح علی العمامہ کا حکم - دلائل - مسح علی العمامہ کی حدیث کا جواب
۴۳۵ باب (۷۶) جنابت سے غسل کا بیان
۴۳۶ غسل جنابت کا حکم - غسل جنابت کا طریقہ
۴۳۷ غسل جنابت میں پاؤں وضو کے ساتھ دھوئے یا غسل سے فراغت پر؟
۴۴۰ باب (۷۷) کیا غسل جنابت میں عورتوں کے لئے چوٹیاں کھولنا ضروری ہے؟

- باب (۷۸) ہر بال کے نیچے جنابت ہے ۴۴۳
- باب (۷۹) غسل کے بعد وضو کا بیان ۴۴۴
- باب (۸۰) جب دو شرم گاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے ۴۴۵
- ختنہ کا حکم - ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے ۴۴۶
- موجب غسل غیبوت حشفہ ہے یا انزال؟ ۴۴۷
- بغیر انزال کے وجوب غسل پر امام طحاوی کی نظر ۴۴۸
- باب (۸۱) انزال سے غسل کا بیان ۴۴۹
- الماء من الماء اور إذا جاوز الختان الختان کے درمیان تطہیق ۴۵۰
- باب (۸۲) بدخوابی یاد نہ ہو مگر کپڑوں پر منی پائے تو غسل کا حکم ۴۵۲
- کپڑے پر تری دیکھے لیکن خواب یاد نہ ہو غسل کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب ۴۵۴
- عبداللہ بن عمر عمری حسن درجے کے راوی ہیں //
- باب (۸۳) منی اور مذی کا بیان ۴۵۵
- منی، مذی، ودی کی تعریف - احکام ۴۵۶
- مذی کے بارے میں سوال کرنے والے حضرات مقداد ہیں یا حضرت عمار؟ ۴۵۷
- باب (۸۴) مذی سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ ۴۵۸
- مذی کے سلسلے میں امام احمد کی رائے - جمہور کی رائے ۴۶۰
- باب (۸۵) کپڑے پر منی لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ ۴۶۱
- منی کی پاکی ناپاکی کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب اور ان کے مستدلالات ۴۶۲
- منی کے سلسلے میں ابن حجر کی تحقیق اور اس کی تردید ۴۶۳
- منی کی پاکی کے سلسلے میں شوافع کی لن ترانی ۴۶۶
- تشریع اور تکوین فرق ۴۶۷
- منی کے ناپاک ہونے کے دلائل ۴۶۸

۴۷۳ باب (۸۶) جنبی کے لئے غسل کئے بغیر سونے کا حکم
۴۷۴ لا یمس ماء کی تحقیق
۴۷۷ باب (۸۷) جنبی سونا چاہے تو وضو کر کے سوائے
۴۷۸ باب (۸۸) جنبی سے مصافحہ کرنے کا بیان
// جس کام کے لئے وضو شرط نہیں جنبی وہ کام کر سکتا ہے
۴۸۰ مشرک کی نجاست حکمی ہے حقیقی نہیں
// مشرک مسجد میں داخل ہو سکتا ہے
۴۸۲ باب (۸۹) عورت کو بدخوابی ہو تو اس پر بھی غسل واجب ہے
۴۸۳ کیا عورتوں کو احتلام ہوتا ہے؟
۴۸۴ غسل کے بعد جنبی عورت کے بدن سے گرمی حاصل کرنا
۴۸۵ باب (۹۱) پانی نہ ملے تو جنبی کے لئے تیمم جائز ہے
۴۸۶ ابن مسعود کے نزدیک لمستم النساء کی مراد
۴۸۸ باب (۹۲) مستحاضہ کا بیان
۴۸۹ حیض کی تعریف - استحاضہ کی تعریف - استحاضہ کی وجہ تسمیہ
۴۹۰ استحاضہ کی قسمیں
۴۹۱ حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت میں ائمہ کے مذاہب اور ان کے دلائل
۴۹۲ مدت حیض میں ائمہ کے اختلاف کی بنیاد
۴۹۳ اقبال حیض اور ادبار حیض کی تفسیر
۴۹۶ باب (۹۳) مستحاضہ ہر نماز کے لئے نئی وضو کرے
// مستحاضہ نماز کے لئے وضو کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے
۵۰۱ باب (۹۴) مستحاضہ ایک غسل میں دو نمازیں جمع کرے
۵۰۵ حمنہ بنت جحش کس قسم کی مستحاضہ تھیں؟

- باب (۹۵) مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے غسل کرے ۵۰۸
- ہر نماز کے لئے غسل کرنے کی شرعی حیثیت ۵۱۰
- باب (۹۶) حائضہ پر نمازوں کی قضاء واجب نہیں ۵۱۱
- روزہ کی قضاء کرنے کی حکمت ۵۱۲
- نماز کی عدم قضاء پر نص سے استدلال ۵۱۴
- باب (۹۷) جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے ہیں ۵۱۵
- جنبی اور حائضہ کے تلاوت کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب ۵۱۶
- اسمعیل بن عیاش محدثین کی نظر میں ۵۱۷
- باب (۹۸) حائضہ عورت سے بلا واسطہ نفع اٹھانا ۵۱۹
- حائضہ عورت سے استمتاع کی صورتیں - فقہاء کے مذاہب مع دلائل ۵۲۰
- باب (۹۹) جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانے پینے اور ان دونوں کے بچے ہوئے پانی کا حکم ۵۲۲
- باب (۱۰۰) حائضہ مسجد سے کوئی چیز لے سکتی ہے ۵۲۳
- باب (۱۰۱) حائضہ عورت سے صحبت کرنے کا حکم ۵۲۵
- حضرت عبداللہ بن عمر اور امام مالک کی طرف لواطت کے جواز کی نسبت غلط ہے ۵۲۶
- اہل سنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا ہے ۵۲۷
- باب (۱۰۲) حالت حیض میں بیوی سے جماع کرنے کا کفارہ ۵۲۸
- حالت حیض میں جماع کرنے پر کفارہ کی حکمت //
- باب (۱۰۳) حیض سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ ۵۳۰
- نجاست کی کوئی مقدار معاف ہے یا نہیں؟ ۵۳۱
- باب (۱۰۴) نفاس عورت کتنے دنوں تک نماز روزہ سے رکی رہے گی؟ ۵۳۲
- مدت نفاس میں ائمہ کے مذاہب ۵۳۳
- باب (۱۰۵) آدمی ایک یا چند بیویوں سے ایک ہی غسل میں صحبت کر سکتا ہے ۵۳۴

- ۵۳۵ حضور ﷺ پر باری مقرر کرنا واجب نہیں تھا
- ۵۳۶ کثرت از دواج پر اعتراض اور اس کا جواب
- ۵۳۷ باب (۱۰۶) دوبارہ صحبت کا ارادہ کرے تو وضو کرے
- ۵۳۸ باب (۱۰۷) نماز کھڑی ہونے کے بعد استنجاء کا تقاضہ ہو تو پہلے فارغ ہو لے پھر نماز پڑھے
- ۵۳۹ استنجاء کے تقاضے کے وقت اگر نماز توڑ دے تو کیا بناء کافی ہے یا استیناف ضروری ہے؟
- ۵۴۱ باب (۱۰۸) راستہ پر چلنے سے وضو کرنے کا حکم
- ۵۴۲ ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا طریقہ
- ۵۴۵ باب (۱۰۹) تیمم کا بیان
- ۵۴۷ تیمم کی جامع مانع تعریف
- // تیمم کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے
- // تعداد ضربہ میں ائمہ کے مذاہب
- ۵۴۸ ہاتھ کی حد کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب
- ۵۵۷ باب (۱۱۰) جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن پڑھ سکتے ہیں
- // جنبی کے لئے مس مصحف کا حکم - ائمہ کے مذاہب
- ۵۵۹ باب (۱۱۱) زمین ناپاک ہو جائے تو پاک کرنے کا طریقہ
- // زمین کی پاکی کے طریقے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب

عربی ابواب کی فہرست

أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- (۱) بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ ۹۸
- (۲) بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ ۱۰۸
- (۳) بَابُ مَا جَاءَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورِ ۱۲۲
- (۴) بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ ۱۴۰
- (۵) بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ ۱۳۵
- (۶) بَابُ فِي النَّهْيِ عَنْ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ ۱۳۸
- (۷) بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ ۱۴۸
- (۸) بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا ۱۵۳
- (۹) بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ ۱۵۴
- (۱۰) بَابُ فِي الاسْتِئْثَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ ۱۵۹
- (۱۱) بَابُ كَرَاهِيَةِ الاسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِينِ ۱۶۲
- (۱۲) بَابُ الاسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ ۱۶۵
- (۱۳) بَابُ فِي الاسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ ۱۷۰
- (۱۴) بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ ۱۷۷
- (۱۵) بَابُ الاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ ۱۸۰
- (۱۶) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ ۱۸۴
- (۱۷) بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ ۱۸۶
- (۱۸) بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّوَاكِ ۱۸۹
- (۱۹) بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ۱۹۸

٢٠١	(٢٠) بابُ في التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ
٢٠٤	(٢١) بابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ
٢١٣	(٢٢) بابُ الْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ
٢١٤	(٢٣) بابُ فِي تَخْلِيلِ اللَّحْيَةِ
٢٢١	(٢٤) بابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يَبْدُءُ بِمُقَدِّمِ الرَّأْسِ إِلَى مُؤَخَّرِهِ
٢٢٦	(٢٥) بابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدُءُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ
٢٢٨	(٢٦) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً
٢٣١	(٢٧) بابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا
٢٣٢	(٢٨) بابُ مَسْحِ الْأَذْنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا
٢٣٥	(٢٩) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ
٢٣٥	(٣٠) بابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ
٢٣٣	(٣١) بابُ مَا جَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ
٢٥٢	(٣٢) بابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً
٢٥٢	(٣٣) بابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ
٢٥٥	(٣٤) بابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا
٢٥٦	(٣٥) بابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً، وَمَرَّتَيْنِ، وَثَلَاثًا
٢٥٨	(٣٦) بابُ فِي مَنْ تَوَضَّأَ بَعْضُ وَضُوءٍ مَرَّتَيْنِ وَبَعْضُهُ ثَلَاثًا
//	(٣٧) بابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ كَانَ؟
٢٦٢	(٣٨) بابُ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ
٢٦٣	(٣٩) بابُ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ
٢٦٨	(٤٠) بابُ الْمِنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ
٢٤٢	(٤١) بابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ
٢٤٦	(٤٢) بابُ الْوُضُوءِ بِالْمُدِّ

٢٤٤	(٤٣) بابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْرَافِ فِي الْوُضُوءِ
٢٤٩	(٤٤) بابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ
٢٨٢	(٤٥) بابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ
٢٨٥	(٤٦) بابُ فِي وَضُوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ
٢٨٦	(٤٧) بابُ كَرَاهِيَةِ فَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ
٢٨٤	(٤٨) بابُ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ
٢٩١	(٤٩) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ
٣٠١	(٥٠) بابُ مِنْهُ آخَرُ
٣٠٦	(٥١) بابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ
٣١١	(٥٢) بابُ مَا جَاءَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ
٣١٨	(٥٣) بابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ
٣٢٣	(٥٤) بابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ
٣٢٩	(٥٥) بابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ
٣٣٨	(٥٦) بابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ
٣٣٢	(٥٧) بابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ
٣٥٠	(٥٨) بابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ
٣٥٥	(٥٩) بابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ
٣٥٤	(٦٠) بابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ
٣٦٢	(٦١) بابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ
٣٦٩	(٦٢) بابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ
٣٤٠	(٦٣) بابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ
٣٨٠	(٦٤) بابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقَيْءِ وَالرُّعَافِ
٣٨٥	(٦٥) بابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

- (٦٦) بابُ الْمَضْمَضَةِ مِنَ اللَّبَنِ ٣٩٠
- (٦٧) بابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّعٍ ٣٩٢
- (٦٨) بابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ ٣٩٦
- (٦٩) بابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْهَرَّةِ ٤٠١
- (٧٠) بابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ٤٠٦
- (٧١) بابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ ٤١١
- (٧٢) بابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ ٤١٤
- (٧٣) بابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ظَاهِرِهِمَا ٤١٩
- (٧٤) بابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ ٤٢٢
- (٧٥) بابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَيْنِ وَالْعِمَامَةِ ٤٢٤
- (٧٦) بابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ ٤٣٣
- (٧٧) بابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ؟ ٤٣٩
- (٧٨) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ ٤٤٢
- (٧٩) بابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغُسْلِ ٤٤٣
- (٨٠) بابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ ٤٤٥
- (٨١) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ ٤٤٨
- (٨٢) بابُ فِي مَنْ يَسْتَنْقِظُ وَيَرَى بَلَاءً وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا ٤٥٢
- (٨٣) بابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ ٤٥٥
- (٨٤) بابُ الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ ٤٥٨
- (٨٥) بابُ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ ٤٦٠
- (٨٦) بابُ فِي الْجُنْبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ ٤٧٢
- (٨٧) بابُ فِي الْوُضُوءِ لِلْجُنْبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ ٤٧٦
- (٨٨) بابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنْبِ ٤٧٨

- (٨٩) بابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ ٢٨١
- (٩٠) بابُ فِي الرَّجُلِ يَسْتَدْفِي بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ ٢٨٣
- (٩١) بابُ التَّيْمُمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ ٢٨٤
- (٩٢) بابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ ٢٨٨
- (٩٣) بابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ ٢٩٥
- (٩٤) بابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ ٥٠٠
- (٩٥) بابُ مَا جَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَغْسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ ٥٠٨
- (٩٦) بابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ ٥١١
- (٩٧) بابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَأْنَ الْقُرْآنَ ٥١٥
- (٩٨) بابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ ٥١٩
- (٩٩) بابُ مَا جَاءَ فِي مُوَكَالَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَسُورِهِمَا ٥٢٢
- (١٠٠) بابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ ٥٢٣
- (١٠١) بابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِتْيَانِ الْحَائِضِ ٥٢٥
- (١٠٢) بابُ مَا جَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِي ذَلِكَ ٥٢٤
- (١٠٣) بابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ ٥٢٩
- (١٠٤) بابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمَكُّتِ النُّفْسَاءُ؟ ٥٣١
- (١٠٥) بابُ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ ٥٣٣
- (١٠٦) بابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُودَ تَوَضَّأَ ٥٣٤
- (١٠٧) بابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ ٥٣٨
- (١٠٨) بابُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الْمَوْطِي ٥٣١
- (١٠٩) بابُ مَا جَاءَ فِي التَّيْمُمِ ٥٣٢
- (١١٠) باب ٥٥٦
- (١١١) بابُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ ٥٥٨

عرض مرتب

حدیث در حقیقت آپ ﷺ کی پاکیزہ زندگی، شریعت اسلامی کی بنیاد اور قرآن کی تفسیر و تشریح ہے، یہ وہ مینارہ نور ہے جس سے انسان کی دنیا اور آخرت روشن اور جگمگانے لگتی ہے، حضور پاک ﷺ نے نضر اللہ امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (سنن الترمذی، باب ماجاء فی الخصال علی تبلیغ السماء، حدیث نمبر: ۲۶۵۸) کے ذریعہ سے علم حدیث میں اشتغال رکھنے والوں کو دنیا و آخرت کی تروتازگی اور شادابی کی دعا دی ہے اور ترک تفریط و فساد سے باز رکھنے کے لیے امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما: کتاب اللہ و سنتہ نبیہ. (موطأ مالک، باب النبی عن القول بالقدرة، حدیث نمبر: ۳۳۳۸) کے ذریعہ آپ نے علم حدیث میں اشتغال اور اس کو مضبوطی سے تھامے رہنے کو گمراہی سے نجات کا راستہ قرار دیا ہے، اسی لئے امت میں علم حدیث کی حفاظت و اشاعت، اس کے جمع و ترتیب اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمہ و تشریح کا رجحان پایا جاتا ہے اور یہ مبارک سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا، اس لئے کہ حدیث در حقیقت قرآن کی شرح ہے اور جس طرح اللہ تعالیٰ نے الفاظ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، اسی طرح معانی قرآن کی بھی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، لہذا جس طرح قرآن کے الفاظ قیامت تک باقی رہیں گے اسی طرح احادیث نبوی کا یہ سلسلہ قیامت تک باقی رہے گا۔

حضرات اصحاب درس کے درسی افادات کو جمع کرنا اور ترتیب و تہذیب کے بعد اسے عام لوگوں کے استفادہ کے قابل بنانا اس کا ایک عام سلسلہ ہے بالخصوص کتب احادیث کے درسی افادات کی اشاعت کا عام رواج ہے، ماضی قریب میں حضرت گنگوہی کے ترمذی کے افادات ”الکوکب الدرر“ اور حضرت مدنی کے درسی افادات ”الدروس المدنیہ“ کے نام سے شائع ہو چکی ہیں، حال میں حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب کی ”درس ترمذی“ اور حضرت الاستاذ حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب کی ”تحفة اللمعی“ بھی شائع ہو کر کافی مقبول ہو چکی ہے، اس کے علاوہ دیگر حضرات کے بھی ترمذی کے افادات شائع ہو چکے ہیں، ”تحفة العبقری“ بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے، اگرچہ ترمذی کی شرح کے طور پر کئی کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں، اس لئے بظاہر اب اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن جس طرح ہر باغ کے پھول اور ہر پھول کی خوشبو علیحدہ ہوتی ہے اسی طرح ہر محدث کے افادات اور طریقہ تدریس نرالے ہوتے ہیں، اس کتاب کے صاحب افادات بزرگ کی علمی حلقوں میں ایک پہچان ہے اور ان کے درس کا طریقہ اور تفہیم کا انداز انتہائی نرالہ تھا، ان سب پر مستزاد علم حدیث میں ان کا مقام و مرتبہ، متون حدیث کے ساتھ شروح حدیث سے ان کو گہری واقفیت تھی اس لئے حضرت علامہ کے درسی افادات کو شائع کرنے کا علمی حلقوں سے مسلسل اصرار تھا، الحمد للہ اس کی تکمیل پہلی جلد کی اشاعت کی صورت میں ہو رہی ہے۔

ترتیب و تہذیب کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ حضرت علامہ کی ترمذی اور بخاری کی تقریریں کیسٹوں اور سیڈیوں میں محفوظ ہیں، اسی طرح حضرت کے درس کو لکھنے کا بھی بہت زیادہ اہتمام تھا، حضرت اس قدر اطمینان سے کلام کرتے تھے کہ زود نویس آسانی سے ان کی تقریر کو لکھ لیا کرتا تھا، احقر نے ترتیب کے وقت زیادہ تر توجہ سی ڈی والی تقریر پر دی ہے، اس لئے کہ اس سے حضرت کے کلام کو صحیح طریقہ سے مرتب کیا جاسکتا ہے اور کسی قسم کی کمی زیادتی کا امکان نہیں ہے، اس کے علاوہ کیسٹ اور حضرت کے دو شاگردوں کی کاپیاں بھی پیش نظر تھیں جو دونوں علیحدہ علیحدہ سال کی ہیں ایک کاپی محمد ہاشم سورتی کی ہے جنہوں نے بہت زیادہ درس ترمذی اور درس بخاری کے لکھنے کا اہتمام کیا ہے اور ایک کاپی محمد منت اللہ بھگلپوری کی ہے، ترتیب کے وقت ان دونوں کاپیوں سے بھی بعض جزوی اضافہ کیا گیا ہے ترتیب میں احقر نے اپنی طرف سے مواد اور مضامین کا اضافہ بالکل نہیں کیا ہے، مقدمہ میں بعض جزوی اضافہ کیا ہے جس میں علامت کے طور پر ”م“ بنادیا گیا ہے؛ لیکن کتاب میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہے، حاشیہ میں بھی عام طور پر حضرت کے افادات ہیں جو تسلسل اور ربط کے پیش نظر حاشیہ میں لکھا گیا ہے، البتہ تخریج کا کام احقر نے انجام دیا ہے اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ جن احادیث اور کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اصل سے مراجعت کر کے اس کو حاشیہ میں ذکر کر دیا جائے اگر شرح میں عربی عبارت ہے تو صرف اس کے حوالے پر اکتفا کیا گیا اور اگر شرح میں حدیث کا مفہوم ذکر کیا گیا ہے تو حاشیہ میں حدیث کے الفاظ کو بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔

کتاب کی خصوصیات:

- (۱) اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ حضرت علامہ نے احادیث کی عمدہ اور دلنشین شرح کی ہے اور جیسا کہ علم حدیث کا ضابطہ ہے الحدیث یفسر بعضہ بعضا چنانچہ حضرت علامہ نے عام طور پر حدیث کی شرح دوسری احادیث کے ذریعہ کی ہے جس کی وجہ سے حدیث کی شرح سے حد درجہ اطمینان اور اعتماد ہو جاتا ہے۔
- (۲) حضرت علامہ نے مذاہب ائمہ کے بیان کرنے کا بہت اہتمام کیا ہے اور ہر امام کے مذہب کو ان کی معتبر کتابوں کے حوالے سے ذکر کیا ہے، اگر کسی امام کے مسئلہ میں ایک سے زائد اقوال ہیں تو ان کو بھی ذکر کیا ہے، ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے مجتہدین کے مذاہب اور ان کے دلائل کو بھی ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔
- (۳) ائمہ اربعہ کے دلائل کو ذکر کر کے دیگر ائمہ کے دلائل کے جوابات اور احناف کی وجوہ ترجیحات کو ذکر کیا ہے۔
- (۴) امام ترمذی نے احادیث کے حسن و صحیح اور ضعیف کا جو فیصلہ کیا ہے اس پر علامہ نے نظر رکھی ہے اور جن مقامات پر امام ترمذی کا فیصلہ محل نظر ہے اس کی نشان دہی کی ہے، چنانچہ علامہ نے ایک ضابطہ ہی بیان کر دیا کہ امام ترمذی کا حدیث کے صحیح و ضعیف ہونے کے سلسلے میں فیصلہ اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ دیگر ائمہ جرح و تعدیل کے خلاف نہ ہو، اگر امام ترمذی کا فیصلہ دیگر حضرات ائمہ حدیث کے خلاف ہوگا تو وہ معتبر نہیں ہوگا۔
- (۵) عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ترمذی کا ترجمۃ الباب بالکل سہل اور آسان ہے اس لئے اصحاب درس عام طور پر

ترمذی میں ترجمۃ الباب پر بحث نہیں کرتے ہیں جب کہ بعض مقامات پر ترمذی میں بھی روایت اور ترجمۃ الباب میں مطابقت نہیں ہے، حضرت علامہ نے ایسے مقامات پر عدم مطابقت کو بیان کر کے اس کا معقول جواب دیا ہے۔

(۶) امام ترمذی بعض مرتبہ مختلف سندوں کو ذکر کر کے ان کے درمیان ترجیح قائم کرتے ہیں اور وجہ ترجیح بھی ذکر کرتے ہیں، بعض مقامات پر امام ترمذی کی ترجیح اور وجہ ترجیح غلط ہوتی ہے، حضرت علامہ اس کی نشاندہی کرتے ہیں اور دوسرے محدثین کے اقوال نقل کر کے امام ترمذی کی غلطی پر متنبہ کرتے ہیں، کتاب کے مطالعہ کے درمیان جگہ جگہ اس کی مثالیں ملیں گی۔

(۷) کتاب کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے امام ترمذی کی عبارت اعراب کے ساتھ نقل کر دی گئی ہے، عبارت کے اعراب اور ترتیب وغیرہ میں حضرت الاستاذ مفتی سعید احمد پالنپوری کی شرح ”تحفۃ اللمعی“ کی پیروی کی ہے اس کے بعد ترجمہ لکھا ہے یہ ترجمہ مرتب نے اپنی طرف سے کیا ہے، اس کے بعد حضرت کی تقریر کو مختلف عنوانات کے ذیل میں لکھا گیا ہے، تقریر کو مکمل پڑھنے کے بعد موضوع کی مناسبت سے احقر نے عنوان لگا دیا ہے تاکہ کتاب کے حسن میں اضافہ ہو جائے اور قاری کو استفادہ میں سہولت ہو۔

(۸) کتاب میں جن احادیث یا کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کی تخریج بھی حاشیہ میں کر دی ہے تاکہ مراجعت میں سہولت ہو، یہ تخریج مرتب کی طرف سے ہے، حوالوں میں زیادہ تر ”المکتبۃ الشاملۃ“ سے مدد لی گئی ہے اور کتاب کے ساتھ ساتھ باب اور حدیث نمبر بھی ذکر کیا گیا ہے، حدیث نمبر بعض مرتبہ مختلف ہوتا ہے اس لئے باب کی مدد سے قارئین اصل حدیث تک آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔

(۹) حضرت علامہ، محدث کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی تھے اور فقہ حنفی پر ان کی گہری نظر تھی کتاب میں انہوں نے جابجا شامی، البحر الرائق، منیۃ المصلی، بدائع الصنائع، فتاویٰ قاضی خان وغیرہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں کے حوالے دئے ہیں اور باب کی مناسبت سے مسائل ذکر کئے ہیں۔

(۱۰) اختلاف ائمہ کے ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ بہت سے مقامات پر اختلاف کی بنیاد کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

(۱۱) بعض معرکۃ الآراء مسائل میں انتہائی تفصیلی کلام کیا ہے جس کی وجہ سے وہ بحث اور باب کو طویل ہو گیا ہے، لیکن قارئین کو پڑھنے کے بعد اس باب سے متعلق کسی تشنگی کا احساس نہیں ہوگا۔

(۱۲) کتاب کے شروع میں حضرت علامہ کی مختصر سوانح کو بھی ذکر کیا ہے تاکہ حضرت علامہ کی پاکیزہ زندگی ان کا اخلاص و تقویٰ علم حدیث میں ان کا مقام و مرتبہ اور ان کی درسی خصوصیات کی ایک جھلک ہمارے سامنے آ سکے۔

(۱۳) کتاب کی ابتداء میں حضرت علامہ نے علم حدیث کے تعلق سے ایک مبسوط مقدمہ ذکر کیا ہے جس میں حدیث، علم حدیث کی تعریف، موضوع، غرض و غایت، صحاح ستہ کی خصوصیات، امام ترمذی کے حالات اور ترمذی کی اہم خصوصیات کو ذکر کیا ہے۔

مذکورہ خصوصیات کے علاوہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو انشاء اللہ اور بھی بہت کچھ حاصل ہوگا، پہلی جلد صرف کتاب

الطہارت پر مشتمل ہے، اس کتاب کی ترتیب کا کام تقریباً تین سال سے جاری تھا، کام چونکہ مشکل تھا اور ہجوم کار اور درسی مصروفیات کی بنا پر اتنے وقت کا لگنا کوئی امر مستبعد نہیں ہے، اس کتاب کو ترتیب و تخریج کے بعد احقر نے نظر ثانی کے لئے اپنے مشفق و مربی دارالعلوم حیدرآباد کے شیخ الحدیث، حضرت شیخ الاسلام کے شاگرد حضرت مولانا انصار صاحب کی خدمت میں پیش کیا، حضرت دامت برکاتہم نے انتہائی گہرائی و گیرائی سے لفظ بلفظ پڑھ کر اس کی تصحیح فرمائی ہے، بعض اغلاط اور بعض حوالجات کی طرف نشان دہی اور بہت سے مفید مشوروں سے نوازا ہے، احقر حضرت دامت برکاتہم کا دل کی گہرائی سے شکریہ ادا کرتا ہے۔

جانشین حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد سالم صاحب مدظلہ العالی مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند نے اپنی پیرانہ سالی اور ضعف و نقاہت کے باوجود کتاب کے بعض مشمولات کو پڑھ کر اپنی قیمتی رائے سے نوازا اور کتاب کی استنادی حیثیت میں اضافہ کیا ہے، نمونہ اسلاف، از ہر ہند دارالعلوم دیوبند کے مہتمم حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی نے بھی کتاب پر نظر کرم فرما کر اپنے گراں قدر تاثرات سے نوازا ہے، اسی طرح استاذ الاساتذہ، محدث عصر حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند نے بھی انتہائی وقیع تحریر عطا فرمائی ہے، ہم ان تمام اکابرین کے تہہ دل سے ممنون ہیں، اللہ تعالیٰ ان حضرات کو اپنی شایان شان جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کے سایہ کو ہمارے سروں پر تادیر قائم فرمائے، ساتھ ہی ہم اپنے رفیق محترم، مخلص مکرم جناب مفتی محمد نوشاد نوری استاذ دارالعلوم وقف دیوبند کے بھی شکر گزار ہیں، انہوں نے ہماری درخواست پر تعارفی کلمات لکھ کر ہماری حوصلہ افزائی فرمائی، اللہ تعالیٰ ان کے علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔ جناب مولانا انعام الحق صاحب جو حضرت علامہ کے فرزند ہیں اور انہی کے اصرار اور حکم پر یہ کام تکمیل کے مرحلے تک پہنچا ہے اس لئے ان کا شکریہ ادا کرنا بھی میں اپنا فریضہ سمجھتا ہوں۔

سب سے اہم بات یہ ہے کہ جو کچھ بھی ہوا ہے اس پاک ذات کی توفیق اور ان کی کرم فرمائی سے ہوا ہے ورنہ مجھ جیسے علم سے تہی دامن شخص کے لئے اس عظیم کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لئے اس کام کی تکمیل کی توفیق پر میں اللہ تعالیٰ کی جناب میں سربسجود ہوں، اللہ تعالیٰ ہماری اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمارے لئے اور جملہ معاونین کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، آخر میں قارئین کرام سے گزارش ہے کہ احقر اس کتاب کو سلیقہ سے مرتب کرنے میں کسی حد تک کامیاب ہوا ہے تو اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے؛ لیکن اگر بشری تقاضے کے تحت اس میں کچھ غلطیاں رہ گئیں ہیں تو عفو و درگزر سے کام لے کر مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ غلطی کی اصلاح کی جاسکے۔

حررہ

امانت علی قاسمی

استاذ حدیث و افتاء دارالعلوم حیدرآباد

۲۸ رجب المرجب ۱۴۳۶ھ = ۱۸ مئی ۲۰۱۵ء بروز پیر



صاحبِ افادات حضرت علامہ اکرام علیؒ حیات و خدمات

قانونِ فطرت کے مطابق یہ تغیر پذیر عالم اپنے عمر طویل کی طرف رواں دواں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا بڑی برق رفتاری سے اپنے آخری دن کو پہونچنا چاہتی ہے، چل چلاؤ کا عجب سماں ہے، آئے دن علم و فضل کے آسمان سے کوئی نہ کوئی تابندہ و درخشندہ ستارہ ٹوٹ ٹوٹ کر گر رہا ہے، انہی مہ و انجم اور تابندہ ستاروں میں ایک بدرِ کامل، یادگار اکابر، سلسلہ قاسمی کے ایک مایہ ناز سپوت، فقہ حنفی کے ایک کامیاب وکیل، علم حدیث کے بحرِ بیکراں، حضرت علامہ مولانا اکرام علی صاحب کی ذاتِ ستودہ صفات ہیں۔

عالم فنا سے عالم بقا کی طرف جب کوئی رخت سفر باندھتا ہے، ناسوتی دنیا سے سفر کر کے برزخ میں آسودہ خواب ہوتا ہے اور محفلِ ہست و بود سے خاموشی سے چل دیتا ہے تو اس پر نہ جانے کتنی حسرت بھری آنکھیں نمناک و اشکبار ہوتی ہیں افسردہ دل و دماغ سے درد و کراہ، اضطراب و الم کی کتنی صدائیں نکلتی ہیں، لیکن اس کا روبرو غم کی افسردگی، صدائے ماتم کی فغاں سنجی میں جانے والے کی حیثیت و مرتبت سے فرق پڑتا ہے، بعض جانے والے پر صرف اس کے گھر کے لوگ روتے ہیں، بعض کے کوچ کر جانے پر ایک قبیلہ نوخو خواں ہوتا ہے، بعض کے رحلت کر جانے پر ایک شہر ماتم کنناں ہوتا ہے؛ لیکن خدا کے بنائے ہوئے اس کارگاہِ حیات اور وسیع و عریض دنیا میں ایسے لوگ بھی پیدا ہوتے ہیں جن کی جدائی سے آنکھیں نہیں دل روتے ہیں، پورا عالم شدتِ حزن و غم سے بلبلائے لگتا ہے، ان کی وفات کی خبر خرمینِ ہستی پر صاعقہ بن کر گرتی ہے اور لوگ دور دور تک اس کا اثر محسوس کرتے ہیں اس کا آفتابِ زندگی مشرق میں غروب ہوتا ہے تو مغرب تک تاریکی چھا جاتی ہے۔

حضرت علامہ کی ذات اسی قسم سے عبارت تھی جن کے عالم ناسوت سے روپوش ہو جانے کی خبر نے ایک عالم کے قلوب پر بجلی گرا دی، جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل کے بام و در سکتے میں آ گئے، حضرت کے انتقال پر ملال کا عظیم سانحہ

جامعہ پر صاعقہ بن کر گرا، جس سے گلشنِ علم کے پھول مرجھا گئے، کلیاں دم بخود رہ گئیں۔

جائے پیدائش:

صوبہ بہار کا مشہور و معروف اور زرخیز و مردم خیز علاقہ ”چمپانگر“ اپنی نت نئی خوبیوں اور تاریخی اہمیت کی بنا پر بہار ہی نہیں پورے ملک میں اہمیت کا حامل ہے، یہ بستی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت سے قبل گوتم بدھ کے زمانہ سے آباد چلی آرہی ہے پہلے اس کا نام ”چمپا“ تھا جو اس وقت مشرقی بہار جس کو ”الیکا“ کہا جاتا تھا، کا پایہ تخت تھا، اس خطہ میں مسلمانوں کی آمد کب ہوئی بعض قلمی نسخوں سے اتنا سراغ ملتا ہے کہ سمرقند سے کچھ لوگ آئے تھے جن میں حاجی دوست محمد نامی ایک بزرگ نے یہاں سکونت اختیار کی ”چمپانگر“ کی کثیر آبادی انہی کی نسل سے ہے، یہ شہر ریشمی صنعت کی وجہ سے بھی کافی مشہور ہے، یہاں کی چادریں ملک و بیرون ملک ہر جگہ استعمال کی جاتی ہیں، انہی اہم اور مختلف ریشمی مصنوعات کی وجہ سے تاریخ میں یہ شہر ”ریشمی شہر“ کے نام سے متعارف ہے۔

ولادت باسعادت:

اسی مردم خیز علاقہ میں ۱۳۵۵ھ مطابق ۱۹۳۶ء میں حضرت شیخ الحدیث کی ولادت ہوئی، نام و نسب: محمد اکرام علی بن اصغر علی بن ہدایت علی بن پیر محمد انصاری۔

خاندانی پس منظر:

آپ کا تعلق ایک علمی اور دینی گھرانے سے تھا، آپ کے والد صاحب نیک طبیعت، پاکیزہ خصلت تھے، سادگی و جفاکشی ان کا خاص وصف تھا، تہجد اور تلاوت کلام پاک کا بھی خوب اہتمام فرماتے تھے اور والدہ محترمہ ان صفات میں ان کی دوش بدوش تھیں۔ آپ کے چار بھائی تھے۔ (۱) بڑے بھائی جناب محمد ایوب صاحب بڑے ہونے کی وجہ سے گھریلو ذمہ داری میں مشغول ہو گئے اس لئے زیادہ تعلیمی سلسلہ جاری نہ رکھ سکے۔ (۲) مفتی محمد شعیب صاحب کئی سال سے حیدرآباد میں بغرض علاج مقیم تھے، ۱۵ جنوری ۲۰۱۵ء مطابق ۲۳ ربیع الاول ۱۴۳۶ھ جمعہ کی شب سات بجے ان کا انتقال ہو گیا، بعد نماز جمعہ ان کے برادر خور و حضرت مولانا انصار صاحب نے جنازہ کی نماز پڑھائی اور حیدرآباد کے قبرستان مغل پورہ چمن میں تدفین عمل میں آئی، مفتی شعیب صاحب حضرت علامہ کے قائم کردہ ادارہ رشید العلوم میں منتظم اور صدر مدرس تھے۔ (۳) شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد انصار صاحب، کافی عرصہ سے دارالعلوم حیدرآباد میں حدیث اور بخاری شریف کا درس دے رہے ہیں اور پانچ بہنیں تھیں۔

ابتدائی تعلیم:

ابتدائی تعلیم ناظرہ سے شرح جامی تک محلہ کے مشہور مدرسہ ”اصلاح المسلمین“ چمپانگر میں حاصل کی، یہ مدرسہ سلسلہ رحمانی کے ایک بزرگ حضرت شیخ کی حقیقی نانی کے والد مکرم جناب حاجی طاہر حسین صاحب نے ۱۳۱۱ء میں قائم کیا تھا، فارسی کے استاذ مولانا ابوالفضل صاحب چمپانگری تھے جن کو فارسی زبان و ادب میں بڑا عبور تھا، باقی متوسطات کی تعلیم مشفق استاذ، صوفی باصفا، پیکر صدق و وفا تلمیذ شیخ الاسلام، حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب کرن پوری سے حاصل کی، مدرسہ اصلاح المسلمین میں حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب کی شخصیت انتہائی اہم تھی، طلبہ کی تعلیم و تربیت اور ان کے علمی و تقریری ذوق کو پروان چڑھانے میں مولانا خصوصی دلچسپی لیتے تھے، حضرت مولانا کی وجہ سے مدرسہ اصلاح المسلمین کی تعلیم علاقے میں بہت مشہور ہو گئی تھی، دارالعلوم دیوبند سے سوالات منگوائے جاتے تھے اور اساتذہ دارالعلوم بالخصوص شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب کاپی جانچ کر نمبرات بھیج دیتے تھے۔

اعلیٰ تعلیم کے لئے دارالعلوم دیوبند کا سفر:

۱۳۶۹ھ میں آپ نے سرمایہ ملت کے نگہبان، اور عالم اسلام کی عظیم دینی درسگاہ دارالعلوم دیوبند کا قصد فرمایا اور عربی چہارم میں داخلہ لیا اور اس وقت کے کیمیا ساز، رجال کار، اصحاب فکر و نظر اساتذہ کی صحبت فیض رسا میں اپنا علمی سفر جاری رکھا اور شعبان ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۵ء میں دورہ حدیث شریف سے فراغت حاصل کی، جن جبال العلم اور نابغہ روزگار اساتذہ سے علم حدیث حاصل کیا وہ حسب ذیل ہیں:

- | | |
|------------------|---|
| (۱) بخاری شریف | شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی صاحبؒ |
| (۲) مسلم شریف | امام المعقولات حضرت علامہ ابراہیم بلیاوی صاحبؒ |
| (۳) ترمذی شریف | ” ” ” ” |
| (۴) ابوداؤد شریف | امام الہدیہ والفلسفہ حضرت مولانا بشیر خان صاحبؒ |
| (۵) نسائی شریف | فخر المفسرین حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ |
| (۶) طحاوی شریف | نائب مہتمم حضرت مولانا مبارک حسین صاحبؒ |
| (۷) شمائل ترمذی | مولانا ظہوا احمد صاحبؒ |

تکمیل علم کے لئے دیگر شعبوں میں داخلہ:

دورہ حدیث شریف سے فراغت کے بعد ۱۳۷۱ء میں تکمیل تفسیر میں داخلہ لیا اور مختلف اساتذہ سے بیضاوی شریف مکمل اور تفسیر ابن کثیر کے مختلف حصے پڑھے، ۱۳۷۲ھ میں تکمیل افتاء میں داخلہ لیا اور رئیس المفتیین حضرت مفتی مہدی حسن شاہ جہاں پوری سے تمرین فتاویٰ میں مشق لے کر تدریب افتاء میں عبور حاصل کیا۔

اصلاحی تعلق:

علوم ظاہری سے آراستہ ہونے کے بعد باطنی اصلاح اور تزکیہ قلوب کے لئے کسی پیرومرشد کی رہنمائی بہت ضروری معلوم ہوتی ہے، اس لئے حضرت شیخ فراغت کے بعد اپنے مشفق و مربی حضرت شیخ الاسلام حسین احمد مدنی کے دست حق پر بیعت ہوئے اور ان کے بتائے ہوئے اور ادو وظائف پر تادم زیست عمل پیرا رہے، حضرت شیخ کو اپنے پیرومرشد سے والہانہ عقیدت و محبت تھی، افتتاح اور ختم بخاری کے موقع پر سند بیان کرتے ہوئے حضرت شیخ الاسلام کا نام بڑے والہانہ انداز میں لیا کرتے تھے۔

تدریسی دور:

مادر علمی کے شعبہ افتاء سے فراغت کے بعد اپنے استاذ محترم حضرت مولانا فخر الحسن صاحب کے حکم و مشورہ سے بغرض تدریس جامعہ اشرفیہ تھانہ بھون تشریف لے گئے، یہاں آپ نے مشکوٰۃ، جلالین، مختصر المعانی جیسی اہم کتابوں کا درس دیا گویا اللہ تعالیٰ نے ابتداء تدریس میں ہی آپ کو علم حدیث سے شغف کا موقع عنایت فرمایا تھا، لیکن کسی مجبوری کے تحت سال کی تکمیل سے قبل ہی ۱۳۷۵ھ میں مستعفی ہو گئے اور حضرت شیخ الاسلام کے خادم خاص مولانا قاری اصغر علی صاحب کے ایماء پر سیوہارہ چلے گئے، یہاں ابتدائی تعلیم تھی لیکن آپ کا اصل کام فجر کے بعد تفسیر قرآن بیان کرنا تھا، حضرت کا یہ تفسیری سلسلہ بہت مقبول ہوا، لوگ قرب و جوار سے جوق در جوق آنے لگے دو ماہ میں سورہ فاتحہ کی صرف پانچ آیت کی تفسیر ہو سکتی تھی کہ آپ شعبان میں وطن تشریف لے آئے، پھر وطن سے قریب مقام ”ہرنٹھ“ ضلع بھاگلپور میں مدرسہ حسینیہ ہرنٹھ جو آپ کے استاذ خاص اور مربی حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب نے قائم کیا تھا اور ضلع کے مدارس میں سب سے فائق تھا، آپ نے حضرت الاستاذ کے اصرار پر شوال ۱۳۷۹ھ میں اسی مدرسہ سے وابستہ ہو گئے شرح جامی وغیرہ کتابیں حوالہ کی گئیں تین سال تک مخلصانہ جدوجہد کے ساتھ گمنامی میں قندیل محمدی روشن کرتے رہے، سیوہارہ سے واپسی کے بعد آپ کے والد بزرگوار نے چمپانگر کے ایک دیندار گھرانے جناب یحییٰ صاحب کی صاحبزادی سے آپ کا رشتہ طے

کر دیا اور ۲۲ شوال ۱۳۷۸ھ مطابق یکم مئی ۱۹۵۹ء بعد نماز مغرب حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمائی نے حضرت مفتی شعیب صاحب اور حضرت مولانا انصار صاحب کے ساتھ حضرت علامہ کا نکاح پڑھایا، اس موقع پر تقریباً تقریباً اٹھارہ حضرات کا نکاح پڑھایا گیا تھا، حضرت مولانا انصار صاحب کے خسر جناب حاجی عبدالرؤف سے حضرت مولانا منت اللہ صاحب کا گہرا ربط و تعلق تھا ان کے والد جناب حکیم یعقوب صاحب غالباً حضرت مولانا محمد علی مونگیر کے خلیفہ بھی تھے، اسی ربط و تعلق کی بنا پر حضرت مولانا انصار صاحب کے خسر حاجی عبدالرؤف صاحب نے مولانا منت اللہ صاحب کو عقد نکاح کے لئے مدعو کیا تھا۔

جامعہ رحمانی مونگیر سے وابستگی:

حضرت شیخ کی زندگی پر مفتی رشید احمد فریدی استاذ مفتاح العلوم تراج نے ایک کتاب ترتیب دی ہے جس میں حضرت کی خودنوشت سوانح سے حضرت کے الفاظ کو بعینہ نقل کیا ہے، اسی مذکورہ کتاب میں حضرت شیخ کے الفاظ ہیں:

”۱۳ شوال کو استعفیٰ پیش کیا ابھی تین ہی دن گزرے تھے کہ امیر شریعت حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمائی کا خانقاہ مونگیر سے فرستادہ آیا اور حضرت امیر شریعت کا خط پیش کیا جس میں تحریر فرمایا تھا کہ ”آپ جامعہ رحمانی چلے آئیں اور کام شروع کر دیں، شہریہ (تنخواہ) کے بارے میں تردد نہ کریں مناسب شہریہ متعین کر دیا جائیگا“

چنانچہ مخلصین سے مشورہ کے بعد آپ ۱۸ شوال کو برادرِ خود حضرت مولانا انصار صاحب دامت برکاتہم کے ساتھ جامعہ رحمانی تشریف لے گئے ابتداء میں مختصر المعانی، شرح تہذیب اور قصص النبیین وغیرہ کتابیں آپ سے متعلق ہوئیں، جامعہ میں حضرت شیخ کا درس بہت مقبول ہوا اور طلبہ بہت مطمئن رہا کرتے تھے، حضرت امیر شریعت بھی درسگاہ کے باہر کھڑے ہو کر حضرت شیخ کا درس سن چکے تھے اس لئے جب دوسرے سال مشکوٰۃ کی تعلیم شروع ہوئی تو پوری مشکوٰۃ آپ سے متعلق کی گئی، گویا درس حدیث کا چشمہ ”جامعہ رحمانی مونگیر“ میں سب سے پہلے آپ کے ذریعہ ہی جاری ہوا تیسرے سال جب دورہ حدیث کی تعلیم کا آغاز ہوا تو آپ کی فقہی صلاحیت اور حدیث سے شغف کے پیش نظر صحاح ستہ میں سے ابوداؤد شریف آپ کے حصے میں آئی، دو سال بعد مسلم شریف بھی آپ کے حوالے کی گئی، یہاں پوری دلجمعی کے ساتھ پندرہ سال خدمت انجام دی اور یہی زمانہ آپ کے تدریسی محنت اور مقبولیت کے عروج کا تھا، بقول حضرت شیخ:

”اصل تدریسی زمانہ جامعہ رحمانی مونگیر کا تھا جس میں ہر کتاب کا خوب گہرا مطالعہ کر کے درس میں حاضر ہوتا تھا، طلبہ بھی ماشاء اللہ تھے برابر اشکال کرتے تھے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی صاحب بذات خود بغیر کسی اطلاع کے کسی بھی سبق میں پہنچ جایا کرتے تھے اور تلمیذ ناقد کی حیثیت سے تقریر کو سنتے اور اشکال کرتے تھے اس لئے خوب محنت کرنی پڑتی تھی“

جامعہ مفتاح العلوم مؤ میں شیخ الحدیث کے منصب پر:

بعض ناگزیر مجبوری کی بنا پر آپ جامعہ رحمانی مونگیر سے مستعفی ہو کر گھر چلے آئے جامعہ مفتاح العلوم مؤ کے ارباب شوری نے بحیثیت شیخ الحدیث تقریر کر کے ایک مختصر وفد آپ کے وطن بھیجا، چنانچہ آپ ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں بحیثیت شیخ الحدیث جامعہ مفتاح العلوم مؤ تشریف لے گئے آپ کا درس حدیث وہاں بھی بہت زیادہ مقبول ہوا اور آپ کے فاضلانہ درس کی وجہ سے طلبہ کا رجوع بڑھنے لگا، چنانچہ پہلے دورہ حدیث میں ۲۰ کے آس پاس بچے ہوا کرتے تھے؛ لیکن آپ کے جانے کے بعد دورہ حدیث میں طلبہ کی تعداد سو سے بھی متجاوز ہو گئی۔

دارالعلوم دیوبند میں تقریر:

۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۲ء میں دارالعلوم کی نشاۃ ثانیہ کے بعد دارالعلوم میں علیا درجے کے لئے باکمال اساتذہ کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجلس شوری کے دواہم رکن حضرت امیر شریعت مولانا منت اللہ صاحب رحمانی اور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی کی ایما و تحریک پر مجلس شوری نے آپ کو درجہ علیا ”الف“ کے لئے منتخب کیا، تقریری کا خط بذریعہ رجسٹری آپ کی خدمت میں بھیج دیا گیا، حضرت امیر شریعت کے اصرار و حکم پر آپ گفت و شنید کے لئے دارالعلوم پہنچے، یہاں معلوم ہوا کہ آپ کے نام ابوداؤد شریف اور ہدایہ رابع کا اعلان کر دیا گیا ہے، طلبہ کے اصرار پر آپ نے ابوداؤد کا ایک درس دیا، درس کیا تھا علم و تحقیق کا دریا خاص انداز میں بہہ رہا تھا، مجمع ہمہ تن گوش حضرت کی محققانہ گفتگو سے ملاحظہ ہو رہا تھا صرف ترجمۃ الباب پر ایک گھنٹہ تقریر فرمائی اور حدیث کا ترجمہ اور مطلب دوسرے موقع کے لئے باقی رہا مبداء فیاض نے حضرت کو تفہیم و تسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ عطا فرمایا تھا؛ لیکن اس مرکزی ادارہ میں مستقل تدریس مقدر نہ تھی یا بخاری شریف کی خدمت ہی نوشتہ تقدیر تھی۔

تاحیات شیخ الحدیث رہنے کی تجویز:

دارالعلوم سے واپسی پر جامعہ رحمانی مونگیر سے مولانا ولی صاحب رحمانی کے قاصد آئے اور جامعہ میں تدریس کی درخواست کی آپ نے جواب دیا کہ ابھی میں نے کہیں رہنے کا فیصلہ نہیں کیا ہے اگر بہار میں رہنے کا فیصلہ کروں گا تو جامعہ رحمانی کو ترجیح دوں گا، چند دنوں کے بعد مفتاح العلوم منو سے علماء کا ایک وفد آیا اور مفتاح العلوم جانے کے لئے اصرار کیا آپ نے فرمایا کہ میں مفتاح العلوم سے مستعفی ہو کر آیا ہوں اور میں نے فیصلہ کر لیا کہ ایک ادارہ سے علیحدگی کے بعد جانا مناسب نہیں، وفد نے جواب دیا کہ شوری نے باتفاق رائے یہ طے کیا ہے کہ آپ کا تاحیات استعفی یوں ہی پڑا رہیگا اس لئے آپ یہ نہ سوچیں کہ آپ جامعہ میں دوبارہ جائیں گے بلکہ آپ کا سابق تقرر باقی ہے الغرض آپ نے جانے کا فیصلہ کر لیا اور مزید تین سال تک خدمات انجام دی۔

جامعہ ڈابھیل میں تدریس کے لئے دعوت:

جامعہ مفتاح العلوم کی تدریس کا ساتواں سال شروع ہوا تھا کہ گجرات کے مرکزی ادارہ جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل کے مہتمم مولانا سعید احمد بزرگ نے ایک وفد منو حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی کی خدمت میں بھیجا کہ ان کے توسط سے مولانا اکرام علی صاحب سے بات کر کے جامعہ ڈابھیل آنے پر ان کو آمادہ کریں، حضرت شیخ نے عرض کیا کہ میری خواہش ہے کہ پہلے ایک ہفتہ ڈابھیل جا کر وہاں کے ماحول اور آب و ہوا کا جائزہ لوں اس کے بعد ہی فیصلہ کروں گا، آپ نے صفر ۱۴۰۴ھ میں ڈابھیل کا سفر کیا لیکن واپسی پر کوئی فیصلہ نہیں کیا خود ہی فرماتے ہیں:

”میں یہ سوچ رہا تھا کہ اگر مجھے بخاری دیتے ہیں تو حضرت شیخ مولانا ایوب

اعظمی صاحب کو اذیت ہوگی اور یہ اچھا نہیں ہے، اور اگر نہیں دیتے ہیں تو

منو میں بخاری و ترمذی موجود ہی ہے اسے کیوں چھوڑ دوں اب تمنا یہی ہے کہ

آخر تک اللہ بخاری کی خدمت کی توفیق دے“

جامعہ ڈابھیل کے مہتمم خط کے ذریعہ برابر اصرار کرتے رہے اور بقول شیخ میں مناسب جواب دیتا رہا، نیز دارالعلوم حیدرآباد کے ذمہ دار بھی آپ کے پاس آئے کہ ہم دورہ کھولنا چاہتے ہیں اور آپ کو بحیثیت شیخ الحدیث دعوت دینے آئے ہیں آپ نے ان کو بھی وہی جواب دیا کہ پہلے آ کر دیکھوں گا پھر غور و فکر کے بعد جواب دوں گا۔

جامعہ ڈابھیل میں بحیثیت شیخ الحدیث:

گجرات کا مشہور و معروف ادارہ جہاں محدث عصر، امام جلیل، بحر العلوم حضرت علامہ انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی عزیز الرحمن عثمانی، حضرت مولانا ایوب صاحب اعظمی تلمیذ علامہ کشمیری جیسے جبال العلم اور اساطین امت نے علم حدیث کا ستارہ بلند کر کے اس خطہ کو نیر تاباں بنادیا تھا اور جہاں کبھی علامہ کشمیری نے ایک خاص جلالت شان کے ساتھ اصح الکتاب کی نغمہ سرائی کی تھی، حضرت مولانا ایوب صاحب اعظمی کی وفات کے بعد اس عظیم منصب پر گل افشانی کے لئے ایک عظیم محدث کو تلاش رہا تھا، حضرت شیخ سے گفت و شنید جاری تھی، چنانچہ مہتمم جامعہ نے ایک وفد بھاگلپور بھیجا کہ حضرت شیخ کو بحیثیت شیخ الحدیث آنے پر آمادہ کریں بالآخر آپ نے جامعہ ڈابھیل کی دعوت کو قبول کر لیا اور ۲۷ رزی الحجہ ۱۴۰۴ھ میں جامعہ اسلامیہ ڈابھیل کو اپنے ورد و مسعود سے مزین و مشرف فرمایا، اور ایک منفرد انداز بیاں اور طرز خاص کے ذریعہ تقریباً ۲۵ سال بخاری و ترمذی کا درس دیتے رہے، بالآخر کل نفس ذائقۃ الموت کے ضابطہ خداوندی کے تحت حضرت کا وقت موعود آگیا اور گلش رشید و قاسم کا یہ چمکتا ہوا بلبل جو تقریباً پچاس سال سے مسند حدیث کے شاخ گل پر بیٹھ کر نغمہ سرا تھا جو رشد و ہدایت کا علمبردار، علم و آگہی کا تاجدار، فکر و تدبیر سے سرشار، گوہر آبدار تھا، جو اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ آفتاب و ماہتاب بن کر برسوں افق عالم پر چمکتا اور دمکتا رہا، اب ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا اور کلمہ پڑھتے ہوئے عالم ناسوت سے عالم لاہوت کی طرف پرواز کر گیا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔

تاریخ وفات:

۲۸ رزی الحجہ ۱۴۲۸ھ مطابق ۸ جنوری ۲۰۰۸ء بروز منگل تقریباً ساڑھے نو بجے مختصر علالت کے بعد صوبہ گجرات کے مشہور شہر سورت کے لٹات ہاسپٹل میں ۷۳ سال کی عمر میں وفات ہوئی۔

تجہیز و تکفین:

تجہیز و تکفین کا انتظام جامعہ ڈابھیل میں ہی کیا گیا تھا غسل میں متعدد حضرات علماء اور متعلقین شریک تھے، عشا کے بعد حضرت مفتی احمد خانپوری، خلیفہ مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے جنازہ کی نماز پڑھائی، ایک جم غفیر نے ڈابھیل کے قبرستان میں مفتی اسماعیل بسم اللہ کے پڑوس میں پیوند خاک کر دیا اور بہار ”مشرق ہند“ سے طلوع ہونے والا ستارہ سر زمین گجرات ”مغرب ہند“ میں تاج قیامت روپوش ہو گیا۔

اولاد:

سوگواروں میں اپنے پیچھے بیوی کے علاوہ چار لڑکے مولانا انعام الحق صاحب، اسلام الحق، مولانا قاری محمد اسامہ صاحب قاسمی، قاری ثمامہ صاحب، سب شادی شدہ ہیں، اول الذکر مولانا انعام الحق دارالعلوم دیوبند کے فاضل اور اپنے والد بزرگوار کے قائم کردہ ”جامعہ رشید العلوم“ کے ناظم و مہتمم ہیں، جناب اسلام الحق صاحب اسی جامعہ میں انتظامی خدمات انجام دے رہے ہیں، مولانا قاری محمد اسامہ صاحب قاسمی مدرسہ سعادت دارین سپتون بھروچ گجرات میں درس و تدریس سے منسلک ہیں، اور جناب قاری ثمامہ صاحب جامعہ رشید العلوم ہی میں خدمت انجام دے رہے ہیں، اور پانچ صاحبزادیاں چھوڑیں ہیں، (۱) زینب زوجہ جناب ناظم صاحب (۲) رقیہ زوجہ جناب محمد جاوید صاحب (۳) حافظہ امامہ زوجہ جناب مولانا اسعد ماجدی صاحب (۴) سکینہ زوجہ مفتی حسین احمد صاحب قاسمی (۵) ام ایمن زوجہ مفتی عبداللہ آزاد صاحب مظاہری، اول الذکر دونوں داماد گھریلو کاروبار میں مصروف ہیں، جناب مولانا اسعد ماجدی صاحب قاسمی فتح باڑی احمد آباد میں امامت و خطابت کے فرائض انجام دے رہے ہیں، مولانا محمد حسین صاحب قاسمی جے پور میں درس حدیث اور امامت و خطابت میں مصروف ہیں، مولانا عبداللہ آزاد صاحب مظاہری مدرسہ رشید العلوم میں استاذ حدیث ہیں، نیز حضرت مفتی شعیب صاحب قاسمی کی مسلسل علالت کی وجہ سے ان کے منصب پر بھی فائز ہیں۔

اخلاق و اوصاف:

حضرت علامہ تواضع و انکساری، خاکساری و فروتنی اور عاجزی و مسکنت کے خوگر و پیکر تھے، ان کی طرز زندگی بود و باش، طرز گفتگو سب میں سادگی تھی، سفر و حضر ہو یا جلوت و خلوت نیز رفتار و گفتار میں عوام میں ہو یا خواص میں، طلباء کے سامنے ہوں یا علماء کے درمیان ہر موقع پر سادگی و خاکساری کا جلوہ نظر آتا تھا۔

حلیہ مبارک:

شگفتہ چہرہ، کشادہ جبین، درمیانہ قد، سانولا رنگ، روئے انور سے متانت و سنجیدگی ہویدا، آنکھیں شرافت و معصومیت کی منہ بولتی تصویر، سفر و حضر میں ہمیشہ لنگی میں ملبوس ہوتے نگاہیں ہمیشہ نیچی رکھتے تصنع سے عاری لباس زیب تن فرماتے۔

سنت کا اہتمام:

شیخ الحدیث کی زندگی میں سنت کا حد درجہ اہتمام تھا؛ حتیٰ کہ آپ سفر و حضر ہر جگہ سنت کا اہتمام فرماتے، چلنے

پھرنے، کھانے پینے، لباس، گفتگو یا زندگی کے ہر شعبے میں سنت کا اہتمام کرتے تھے۔

تہجد اور تلاوت کا اہتمام:

حضرت تہجد اور تلاوت کلام کا خوب اہتمام فرماتے تھے، آپ کا معمول تھا کہ صبح صادق سے ایک گھنٹہ قبل بیدار ہوتے استنجاء اور وضو سے فارغ ہو کر تہجد پڑھتے تھے، پھر ہلکی جہری آواز سے کہ سونے والے کو تکلیف نہ ہو تلاوت فرماتے اور دیگر اوراد و وظائف پورے فرماتے، پھر فجر کی سنت حجرہ میں پڑھ کر نماز فجر کے لئے مسجد میں تشریف لے جاتے تھے۔

زیارت حریم شریفین:

اللہ تعالیٰ نے پانچ مرتبہ حج بیت اللہ کی سعادت مقدر فرمائی، پہلی مرتبہ ۱۹۷۲ء میں تنہا گئے جبکہ آپ جامعہ رحمانی مونگیر میں تھے یہ سفر بمبئی سے پانی کے جہاز سے ہوا تھا، بقیہ چار حج ڈابھیل سے کیا دو حج میں اہلیہ محترمہ ساتھ تھیں، ڈابھیل کا پہلا سفر بھی پانی کے جہاز سے ہوا پھر بحری سفر بند ہو گیا آخری حج ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۹۹۰ء میں کیا۔

اکرام الضیف:

حضرت کا عام معمول تھا کہ قرب و جوار اور دور دراز سے ملاقات کے لئے جو لوگ آتے تھے اگر آپ بیمار نہ ہوں اور بیدار ہوں تو ضرور اسے ملاقات کا موقع دیتے، انتہائی خوش اخلاقی سے پیش آتے بلا تکلف اپنے شاگردوں کے ساتھ رفیقانہ انداز میں گفتگو کرتے، مہمان کے مناسب حال چائے، شربت، یا پھل وغیرہ سے فوری ضیافت کرتے، کھانے کا وقت ہو چکا ہوتا یا کھانے کے وقت ہی کوئی مہمان آ جاتا تو اسے اصرار سے اپنے ساتھ کھلاتے۔

دینی، علمی اور ملی خدمات

عیدین کی امامت و خطابت:

ضلع بھاگلپور میں سب سے اہم اور وسیع عید گاہ ”عید گاہ کرن گڑھ“ ہے، جہاں نمازیوں کی تعداد دیگر عید گاہ کے بالمقابل بہت زیادہ ہوتی ہے، حضرت شیخ اس عید گاہ کے ۲۵ سے زائد سالوں سے امام اور خطیب تھے، آپ کی تقریر سننے اور نماز عید ادا کرنے کے لئے ہزاروں فرزندان توحید اطراف و جوانب سے بھی شریک ہوا کرتے تھے، جس میں افسران اور مختلف عہدیداران بھی ہوتے تھے، آپ کی عیدین کی تقریریں خاص اہمیت رکھتی تھیں، آج بھی لوگ عیدین کے موقع پر

بالخصوص حضرتؒ کو یاد کرتے ہیں۔

مدارس کا قیام اور سرپرستی:

حضرت علامہ کی زندگی جہد مسلسل اور عمل پیہم سے عبارت تھی، اگر اللہ رب العزت نے حضرت کو پے پناہ ہمہ جہتی صلاحیتوں سے نوازا تو آپ نے ان صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ملت کی اصلاح کے لئے تن من دھن کی بازی لگا دی تھی، آپ جانتے تھے کہ اسلام اور شعائر اسلام کے تحفظ و اشاعت کے لئے دینی مدارس کا کردار بہت اہم ہے اس لئے آپ نے اپنی جدوجہد سے کئی مدارس قائم کئے۔

آپ نے ایک ادارہ ”مدرسہ اسلامیہ رشیدیہ“ اسلام پور چمپانگر کے نام سے قائم کیا، جہاں ابھی دینیات کے علاوہ عربی و فارسی کی ابتدائی تعلیم ہو رہی ہے، دوسرا مدرسہ ”جامعہ رشید العلوم“ قصبہ، چمپانگر کے نام سے قائم کیا جو حضرت کے فرزند کے انتظام و انصرام میں بحسن و خوبی چل رہا ہے، جس میں دورہ حدیث تک کی تعلیم ہو رہی ہے، یہ ادارہ پورے بھاگلپور کے مدارس میں تعلیم و تعمیر کا ایک عظیم شاہکار ہے۔

مدارس اسلامیہ کی سرپرستی:

حضرت شیخ کی سرپرستی میں بہت سے ادارے دینی و ملی خدمات انجام دے رہے تھے، ”مدرسہ اصلاح المسلمین چمپانگر“ جہاں آپ نے ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی اور ابھی دورہ حدیث اور افتاء کی تعلیم بحسن و خوبی جاری و ساری ہے، اس کے آپ تقریباً ۲۰ سال سرپرست رہے، ”مدرسہ حسینیہ“ ہرنٹھ جو آپ کے مربی خاص حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب کرپنوریؒ کا قائم کردہ ہے اور یہاں آپ نے تین سال تدریسی خدمات انجام دی ہیں، اس کے بھی آپ سرپرست تھے، اسی طرح ”دارالعلوم رشیدیہ“ بشارت نگر سیتا مڑھی اور دیگر بہت سے ادارے کے آپ سرپرست اور روح رواں تھے۔

تصنیفی خدمات:

اللہ رب العزت نے حضرت علامہ کے زبان کی طرح قلم میں بھی عجیب سحر طرازی رکھی تھی، شب و روز کے تدریسی و تبلیغی مصروفیات اور مسلسل امراض کے برسرِ پیکار رہنے کی وجہ سے تصنیف و تالیف کا زیادہ موقع نہیں مل سکا؛ لیکن پھر بھی جس قدر تحریریں قلم آئی وہ اپنی جگہ علوم کا سفینہ ہے۔

(۱) نفع المسلم:

مسلم شریف کی کتاب الایمان کی مکمل و مبسوط شرح ہے جو جامعہ رحمانی مونگیر میں کی گئی نعمہ سرائی کا بیش بہا علمی تحقیقات کا انمول خزانہ ہے، جو حسن ترتیب کی دلاویزی، تقریر کی سحر طرازی اور جامعیت کی وجہ سے اردو شروحات میں بے مثال ہے، یہی ایک شرح آپ کی تالیفی زندگی کو جاودا بنانے کے لئے کافی ہے۔

(۲) خودنوشت سوانح:

اس میں پیدائش سے لے کر جامعہ ڈابھیل میں تقرر تک کی تفصیل ہے۔

(۳) آئین جامعہ رشید العلوم:

آپ نے اپنے قائم کردہ ادارہ ”جامعہ رشید العلوم“ کے مختلف شعبوں کے قوانین کو دفعہ وار تحریر کیا ہے جو ایک مستقل اور کارآمد تحریر ہے۔

(۴) دس تقریروں کا مجموعہ:

آپ کی تقاریر کو لوگوں نے مختلف طرح سے ضبط کیا ہے مگر یہ دس تقریر حضرت شیخ نے کسی زمانہ میں خود تحریر فرمائی تھی۔

درسی خصوصیات:

حضرت شیخ کا درس ابتدائے تدریس سے ہی بہت مقبول تھا، اللہ تعالیٰ نے تفہیم و تسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ عطا فرمایا تھا، بقول فقیہ اسلام قاضی مجاہد الاسلام صاحب ”حضرت مولانا اکرام علی صاحب کی درسی تقریر ہو یا غیر درسی تقریر حسن ترتیب ان کا طرہ امتیاز ہے، دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث حضرت مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری فرماتے ہیں کہ ”آپ جید الاستعداد اور مجھے ہوئے مدرس ہیں“ احقر براہ راست ان کا شاگرد نہیں ہے البتہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب فریدی حضرت کے خاص خادم اور شاگرد ہیں، انہوں نے حضرت کی سوانح قلم بند کی ہے، جس میں انہوں نے درسی خصوصیات کو تفصیل سے لکھا ہے بعض اہم خصوصیات کا تذکرہ اسی کتاب کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔

(۱) کسی بھی کتاب کے شروع میں فن کا مقدمہ ”مقدمۃ العلم“ ضرور بیان کرتے تھے۔

(۲) الفاظ بالکل سہل اور عام فہم استعمال کرتے تھے تاکہ ادنیٰ استعداد کے طلبہ بھی باسانی سمجھ سکیں۔

(۳) اطمینان سے ٹھہر ٹھہر کر صاف صاف بولتے تھے تاکہ کوئی ضبط کرنا چاہے تو من و عن لکھ سکے۔

(۴) آپ مرتب و مربوط تقریر فرماتے تھے۔

(۵) مختلف فیہ مسائل میں خصم کے دلائل ہر گز اس طرح نہ پیش کرتے کہ ان کے مسلک کی تنقیص لازم آئے۔

(۶) عقلی مسائل کو حسی مثالوں سے دلچسپ طریقے سے سمجھاتے تھے۔

(۷) آپ گرچہ صرف بخاری اور ترمذی پڑھاتے تھے مگر درس گویا صحاح ستہ کو شامل ہوتا تھا،

غرضیکہ اللہ رب العزت نے حضرت علامہ کو تدریس کا بے پناہ سلیقہ عطا فرمایا تھا، انداز درس انتہائی نرالا، اسلوب بیان بے حد پیارا، مضامین مربوط و مسلسل، تعبیرات پر کیف، طرز استدلال لاجواب، معقولات کو محسوسات کی شکل میں پیش کرنے کا سلیقہ، حدیث کی فنی حیثیت، راویوں پر نقد و جرح، مذاہب ائمہ کی دلنشین تشریح، حنفیہ کی ترجیحات، تعارض کا دفعیہ، دلائل کا حکیمانہ تجزیہ اور ان سب پر مستزاد تفہیم و تسہیل اور حسن ترتیب کا بے پناہ ملکہ، درس و تدریس سے گہری دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ اگر کسی کے درس میں یہ چیزیں جمع ہو جائیں تو ان کا درس قبولیت کے کس افتخار پر پہنچ جائیگا، راقم الحروف کے ایک رفیق جناب مولانا الطاف حسین صاحب قاسمی نے حضرت کے انتقال پر ایک نظم لکھی ہے جس میں درس بخاری کے ایک وصف کو اس طرح نمایاں کیا ہے

ہر محدث کے لئے تھے باعث اکرام تم ☆ فخر تھا تم پر وطن کو تھے چراغ علم تم
تھی بخاری سامنے؛ لیکن یہ جرأت ہی تو تھی ☆ کر رہے تھے قول راجح ابن ثابت ہی کا تم
اے وکیل فقہ حنفی اب تمہیں ڈھونڈوں کہاں ☆ آہ اب ہم میں نہیں ہیں شیخ و میر کارواں

تقریری بانگیں:

یوں تو تقریر بہت سے لوگ کرتے ہیں، بعض شیریں بیان مقرر اپنی آواز کی چاشنی اور نرم ریزی سے عوامی قلوب جیتنے کی کوشش کرتے ہیں تو بعض شعلہ نوا مقرر اپنی شعلہ نوائی اور آتش فشاںی سے خرمن باطل کو پاش پاش کر دیتے ہیں، لیکن سچی مقبولیت اور عوام و خواص کو متاثر کر پانا کم ہی خوش نصیبوں کا نصیبہ بنتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کرۂ ارضی پر ایسے بھی شہنشاہِ خطابت پیدا ہوئے ہیں جن کی ہر بات سحر کی طرح دلوں میں اثر کر جاتی ہے اور گھنٹوں گھنٹوں کی تقریر لوگ اس طرح متانت و سنجیدگی اور سکون و وقار سے سنتے ہیں کہ جیسے ان کے سروں پر پرندہ ہو، حضرت کا انداز خطابت بھی اسی قسم کا تھا، حدیث کی دلنشین تشریح، استدلال کا خاص نچ، واقعات کا انطباق، لب و لہجہ میں جوش و ولولہ،

انداز بیان میں چاشنی، تسلسل و روانی، الفاظ میں کشش و جاذبیت، دل میں امت کا درد و غم، معلومات کا ذخیرہ، ان سب کے حسین امتزاج سے تقریر میں جو روح پیدا ہوتی ہے وہ محتاج بیان نہیں، اور ان سب پر مستزاد حضرت کے طرز خطابت کا بانگین، بقول کلیم عاجز ”یہ طرز خاص ہے کوئی کہاں سے لایگا“ اس لئے وعظ اس قدر مؤثر دلچسپ اور مسحور کن ہوتا کہ عوام اور اہل علم دونوں یکساں طور پر محفوظ و مستفید ہوتے:

ہیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور

وعظ و خطابت:

امت مسلمہ کی صحیح رہنمائی اور عوام کے مردہ قلوب کو زندہ کرنے، عوام کو سنت و شریعت کا راستہ بتانے، دین کی تبلیغ و اشاعت اور محمد عربی ﷺ کا پیغام پوری امت تک پہنچانے کے لئے سب سے مؤثر راستہ اور سب سے بہترین ہتھیار وعظ و خطابت ہے، حضرت کا یہ احساس و شعور بہت زیادہ بیدار تھا، اس لئے پوری زندگی آپ نے وعظ و خطابت کا سلسلہ جاری رکھا، جہاں آپ کو مدعو کیا گیا راستے کی صعوبت کی پرواہ کئے بغیر آپ چلے جاتے، اس احساس ذمہ داری کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جامعہ ڈابھیل میں تقرری کے وقت آپ نے ایام تعلیم میں سالانہ سات تبلیغی اسفار کی شرط لگائی تھی جسے ارباب جامعہ نے قبول کر لیا تھا، اس لئے حضرت ایام تعطیل کے علاوہ ایام تعلیم میں بعض ناگزیر تبلیغی اور دعوتی سفر کیا کرتے تھے، وطن میں عیدین سے قبل اور اسی طرح جمعہ سے قبل قوم سے خطاب کا پچیس سالہ سلسلہ رہا، جسے آج بھی لوگ یاد کرتے ہیں حضرت کا وعظ اس قدر مسحور کن تھا کہ اس کی سحر آفرینی آج بھی لوگ محسوس کرتے ہیں، جامعہ ڈابھیل میں خطابت کا ایک طویل سلسلہ تھا بلکہ یہ سفر اس قدر دراز ہوا کہ بیرون ملک بھی اسفار ہونے لگے۔

اصلاح معاشرہ:

حضرت کو اصلاح معاشرہ کی بہت زیادہ فکر رہتی تھی، معروفات پر عمل کر کے اور منکرات سے اجتناب کر کے ہی کوئی معاشرہ پاکیزہ ہو سکتا ہے، حضرت شیخ عمل بالمعروف کے ساتھ نبی عن المنکر پر بھی بہت زور دیا کرتے تھے، خصوصاً شادی بیاہ کی رسم، بے پردگی، تصویر کشی، ٹی وی وغیرہ منکرات کی آپ نے پر زور تردید کی، علاقہ چمپانگر میں کئی مرتبہ اصلاح معاشرہ کمیٹی بنی ہر کمیٹی کے آپ اہم محرک ہوتے اور اصلاح معاشرہ کمیٹی کی پوری سرپرستی فرماتے تھے۔

جمعیتہ الطلبہ کی سرپرستی:

لوگوں میں تعلیمی بیداری پیدا کرنے، طلبہ مدارس میں تقریری صلاحیت اجاگر کرنے اور ہر میدان کے عظیم شہسوار تیار کرنے کیلئے ”جمعیتہ الطلبہ چمپانگر“ کا قیام عمل میں آیا، جس کے پہلے سرپرست حضرت مولانا غلام حسین قاسمی صاحب اور حضرت شیخ تھے، ۱۹۸۵ء میں جمعیتہ الطلبہ کا پہلا اجلاس حضرت شیخ کی صدارت میں ہوا، اور ہر سال دوشوال کو ”جمعیتہ الطلبہ چمپانگر“ کا اجلاس عام ہوتا ہے، حضرت نے متعدد مرتبہ اس کی صدارت کی اور اس سٹیج کے ذریعہ علماء و عوام دونوں کو ان کی ذمہ داری کا احساس دلایا۔

اسفار:

حضرت شیخ امراض کی کثرت کی وجہ سے سفر سے کلہاڑی احتراز فرماتے تھے اور بہت کم سفر پر آمادہ ہوتے تھے، لیکن امت تک ان کی امانت پہنچانے کا احساس ذمہ داری کی بنا پر بعض مرتبہ سفر ناگزیر ہو جاتا تھا، آپ نے ہندوستان کے علاوہ مختلف بیرون ملک کا سفر کیا، متحدہ عرب امارات، سعودیہ عربیہ، افریقہ، لندن، پنامہ، امریکہ، کناڈہ، بارڈوز وغیرہ ممالک کا تبلیغی اور دعوتی سفر کیا، بعض افریقی ممالک میں ختم بخاری کے لئے بھی جایا کرتے تھے؛ لیکن ہر جگہ اپنی سادگی کا نمونہ پیش کرتے اگر کوئی بیرون ملک حضرت کو دیکھتا تو اقبال کا یہ شعر ضرور پڑھتا

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھے ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

چند مشہور تلامذہ:

درخت اپنے پھل سے، شاخ اپنی جڑوں سے، باغ اپنے پھول سے پہچانا جاتا ہے، مدرسہ اپنے فضلاء سے شیخ اپنے مریدوں سے متعارف ہوتا ہے، تو استاذ اپنے شاگردوں سے مشہور و مقبول ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ دینی مدارس کے فضلاء اپنے اساتذہ کا پرتو ہوا کرتے ہیں، تلامذہ کی علمی لیاقت، ان کی صلاحیت و صالحیت، نیز ان کے اخلاق و کردار میں اساتذہ کا عکس دکھائی دیتا ہے، تلامذہ کے اچھے کردار سے اساتذہ کی نیک نامی وابستہ ہو جاتی ہے، حضرت شیخ کے شاگردوں کی ایک طویل فہرست ہے، ہر کوئی اندازہ لگا سکتا ہے کہ مرکزی مدارس میں پچاس سال تدریس کے دوران کتنے سعادت مندوں نے کسب فیض کیا ہوگا، ان میں چند کے اسمائے گرامی جو کسی قدر معلوم ہو سکے درج کئے جاتے ہیں، یقیناً شاگردوں

کی اس فہرست سے حضرت شیخ کی علمی عظمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

- | | |
|--|---|
| (۱) مولانا فضل الرحمن صاحب رحمائی | سابق صدر المدرسین دارالعلوم حیدرآباد |
| (۲) مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمائی | ناظم المعهد العالی الاسلامی حیدرآباد |
| (۳) مولانا بدر الحسن صاحب قاسمی | مقیم کویت |
| (۴) مولانا مطیع الرحمن صاحب بھاگلپوری | خلیفہ حضرت فقیہ الامت |
| (۵) مولانا جمیم الدین صاحب رحمائی | قاضی امارت شرعیہ پٹنہ |
| (۶) مولانا انیس الرحمن صاحب قاسمی | ناظم امارت شرعیہ پٹنہ |
| (۷) مفتی رشید احمد صاحب فریدی | استاذ حدیث مفتاح العلوم تراج، گجرات |
| (۸) مفتی عبدالقیوم صاحب راجکوٹی | معین مفتی جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل |
| (۹) مولانا قاری محمد اسعد صاحب قاسمی | مہتمم مدرسہ اصلاح المسلمین چمپانگر، بھاگلپور |
| (۱۰) مولانا نور الدین قمر صاحب بھاگلپوری | کاتب دارالعلوم کنٹھاریہ، بھروچ (گجرات) |
| (۱۱) مولانا سعید احمد حافظ ٹیل صاحب | امیر تبلیغ ڈیوزبری مرکز، برطانیہ |
| (۱۲) مولانا یوسف دربان صاحب | استاذ حدیث ڈیوزبری مرکز، برطانیہ |
| (۱۳) مولانا قاری ثناء اللہ صاحب | استاذ تجوید و قرأت جامعۃ القرأت کفلیہ، سورت (گجرات) |
| (۱۴) مولانا محمد ابراہیم صاحب دیباکی | شیخ الحدیث دارالعلوم حقانیہ ڈربن، افریقہ |
| (۱۵) مولانا فیروز عالم صاحب | رینون، مقیم مدینہ منورہ |
| (۱۶) مولانا عبدالحمید صاحب صدیقی | مقیم امریکہ |
| (۱۷) مولانا بشیر ٹیل صاحب | امام و خطیب شان الاسلام مسجد افریقہ |
| (۱۸) مفتی محمود حسن صاحب بارڈولی | استاذ جامعہ ڈابھیل |
| (۱۹) مولانا اسماعیل صاحب کاپوروی | استاذ جامعہ قاسمیہ کھڑوڈ |
| (۱۸) مفتی خلیل احمد صاحب کاوی | استاذ حدیث جامعہ حقانیہ کھٹور |
| (۱۹) مولانا عبداللہ درویش صاحب | روشن افریقہ |



مقدمہ

کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے اسلاف کا دستور رہا ہے کہ مقدمہ اور مبادیات کے عنوان سے چند باتیں بیان کرتے ہیں اس موقع پر بعض حضرات صرف تین امور یعنی تعریف، موضوع، غرض و غایت ذکر کرتے ہیں اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو ردّ و ثنائیہ کہا جاتا ہے، جبکہ بعض حضرات امور عشرہ بیان کرتے ہیں جن کو ان اشعار میں اس طرح کہا گیا ہے۔

اعلم ان مبادي كل فن عشرة ☆ الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبته والواضع ☆ الاسم والاستمداد وحكم الشارع
ومسائل والبعض بالبعض اكتفى ☆ ومن درى الجميع حاز الشرفا (۱)

تعریف:

”ما يبين به حقيقة الشيء“ کو تعریف کہتے ہیں یعنی جس شے کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے، تعریف کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس فن کا اجمالی تعارف ہو جائے ورنہ مجہول مطلق کا حاصل کرنا لازم آئے گا؛ جب کہ اہل فن کا اتفاق ہے کہ مجہول شے کا حاصل کرنا محال ہے، سید شریف جرجانی نے تعریف کو لولہ لامتنع کا درجہ دیا ہے، یعنی اگر فن کی تعریف معلوم نہ ہو تو اس فن کا حاصل کرنا ممتنع اور محال ہے۔

موضوع:

”ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية“ (۲) کو موضوع کہتے ہیں یعنی کسی فن کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے، موضوع کو جاننے کی دو وجہ ہے۔

(۱) شرح نظم المقصود ۴۱

(۲) عمدة القاری، مقدمة الشارح ۳۲/۱م ذکر کیا

(۱) موضوع کی وجہ سے علوم میں باہمی امتیاز پیدا ہوتا ہے، اگر فن کا موضوع نہ ہو تو ایک فن دوسرے فن سے خلط ملط ہو جائیگا، معقولین کا مقولہ ہے: إنما تمايز العلوم بتمايز الموضوعات (۱) کہ علوم میں امتیاز موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر علوم میں باہمی امتیاز نہ ہو تو فن میں بصیرت پیدا نہیں ہو سکتی، فقہ، اصول فقہ سے، فن حدیث، اصول حدیث سے موضوع ہی کی وجہ سے ممتاز ہے۔

(۲) موضوع کی وجہ سے ہی فن کی کرامت و شرافت واضح ہوتی ہے جس فن کا موضوع جتنا اونچا ہوگا وہ فن اتنا ہی بلند تصور کیا جاتا ہے۔

غرض و غایت:

ما یصدر الفعل عن الفاعل لأجله کو غرض کہتے ہیں یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل کا فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے، غرض و غایت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ اس فن کو حاصل کرنے اور اس پر محنت کرنے کے بعد کیا فائدہ ہوگا، اگر فن کا فائدہ اور ثمرہ طالب علم کو نہ بتایا جائے تو طالب علم کو اس فن سے دلچسپی نہیں ہوگی، کیوں کہ انسان غرض کا بندہ ہے، جب تک کسی کام میں فائدہ نہیں دیکھتا اس پر وقت نہیں لگاتا، یہ تو خدا کی شان ہے کہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے، اس کے کام بے غرض اور بے لوث ہوتے ہیں۔

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی

حدیث کے لغوی معنی بات، بیان، خبر کے ہیں، حدیث مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر ہوتا ہے، امام جوہری نے ان الفاظ میں معنی ذکر کیا ہے: الحدیث: الکلام قلیله وکثیره وجمعه احادیث کبھی اس کے مختلف اقسام کو بتلانے کے لئے اس کی جمع احادیث لے آتے ہیں، جیسے طہارت کی مختلف قسموں پر تنبیہ کرنے کے لئے طہارات جمع کا صیغہ لے آتے ہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کتاب الطہارات ذکر کیا گیا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

حدیث کی تعریف محدثین اور اصولیین دونوں نے کی ہے؛ لیکن دونوں کی تعریف میں فرق ہے اصولیین تعریف

(۱) التقرير والتحریر فی علم الاصول باب الامر الاول مفہوم اسم هذا العلم وهو لفظ ۶۵/۱.

کرتے ہیں: أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله (۱) اس کے تحت تقریر نبوی اور احوال اختیار یہ شامل ہیں؛ لیکن اس تعریف کے مطابق وہ روایات حدیث کے زمرہ سے خارج نظر آتی ہیں جن میں آپ کے احوال غیر اختیار یہ منقول ہیں، مثلاً آپ کا حلیہ مبارک، آپ کی ولادت و وفات کے واقعات سے متعلق روایات، اس کے برخلاف محدثین نے ایسی تعریف کی ہے جس میں احوال غیر اختیار یہ بھی شامل ہو جاتے ہیں حافظ سخاویؒ نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے مَا أَضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَوْلًا لَهُ أَوْ فِعْلًا لَهُ أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ صِفَةً حَتَّى الْحَرَكَاتِ أَوْ السَّكَنَاتِ فِي الْيَقِظَةِ وَالْمَنَامِ (۲)

حدیث کی وجہ تسمیہ:

حدیث کی مختلف وجہ تسمیہ ذکر کی جاتی ہیں (۱) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں حدیث قدیم کی ضد ہے چوں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے قدیم ہے اسی لئے کلام اللہ کو بھی قدیم کہتے ہیں حضور اقدس کی ذات گرامی حادث ہے، تو آپ کا کلام بھی حادث ہوا، اس لئے کلام نبوی کو حدیث بمعنی حادث کہا گیا ہے۔

(۲) علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب فتح الملہم شرح مسلم فرماتے ہیں کہ حدیث أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ سے ماخوذ ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ خداوند قدوس نے نبی کریم ﷺ پر تین انعام کا تذکرہ فرمایا اور پھر ہر نعمت کے شکرانہ کا تذکرہ بتلایا ہے۔

اس انعام کے شکرانہ میں یہ حکم ملا

(۱) اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ

اس انعام کے شکرانہ میں یہ حکم ہوا

(۲) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

اس کے شکرانہ میں حکم ہوا

(۳) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (۳)

اس میں ضال کے عام معنی مراد نہیں ہے بلکہ احکام شرع سے نا آشنا مراد ہے اور ہدایت سے شریعت کی تعلیم مراد ہے کہ بذریعہ وحی اللہ نے آپ کو احکام شرع بتلادی تو اس کے شکرانہ میں حکم ہوا کہ اللہ کی ہدایت کا پرچار لوگوں کے سامنے

(۱) مقدمہ فتح الملہم ص: ۱ (۲) مقدمہ فتح المغیث ص: ۲۲۱ (۳) سورة الضحیٰ

کرتے رہیں تاکہ گمراہوں کو راہ راست مل جائے، قرآن کریم نے آپ کی ہدایت کی بات بیان کرنے کو ”حدث“ سے تعبیر کیا ہے اس لئے آپ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱)

(۳) ان سب تکلفات میں پڑے بغیر یہ کہہ دینا کافی ہے کہ متعدد احادیث میں نبی کریم ﷺ نے اپنے کلام کو اور خود صحابہ نے آنحضرت ﷺ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا ہے حضرات صحابہ بیان کرتے ہیں: حدثنا عبد اللہ حدیثین (۲) کہیں صحابہ فرماتے ہیں: حدثنا یا رسول اللہ (۳) کہیں نبی نے صحابہ کی طرف خطاب کر کے فرمایا حدثونی ما ہی (۴) اس سے بڑھ کر اور کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ خود آپ نے اور صحابہ نے آپ کے فرمودات کو حدیث سے تعبیر کیا ہے۔

علم حدیث کی قسمیں

علم حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں حاکم متدرک کا خیال ہے کہ علم حدیث پچاس علوم کو شامل ہے، علامہ نووی اور ابن صلاح نے ۶۵ ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ علامہ حازمی نے ”العجائب“ میں اس کی تعداد سو بتائی ہے اور یہ آخری تعداد نہیں بلکہ اس سے زائد ہے، (۵) تاہم اصولی طور پر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علم حدیث لفظاً (۲) علم حدیث معنی، علم حدیث لفظاً کو اصول حدیث سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

علم حدیث لفظاً کی تعریف:

هو علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الحديث برسول الله ﷺ من حيث الصحة والضعف ومن كيفية روايتها ضبطاً وعدالة ومن كيفية رجالها جرحاً وتعديلاً ومن حيث كيفية السند اتصالاً وانقطاعاً. (۶)

(۱) فتح الملہم ص ۱۱۱، مجاز کراچی

(۲) حدثنا عبد اللہ حدیثین أحدهما عن النبي ﷺ والآخر عن نفسه، صحيح البخاري، باب التوبة، رقم الحديث: ۶۳۰۸

(۳) مصنف عبد الرزاق باب في المحابطين في الله، رقم الحديث: ۲۰۳۲

(۴) بخاری ۱۴/۱، م الاتحاد دیوبند باب طرح الإمام المسئل علی أصحابه، رقم الحديث: ۶۲، صحيح مسلم میں روایت ہے حدثوا عني ولا حرج ج ۲ ص ۴۱۲، دوسری روایت میں ہے من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين رواه مسلم ۶/۱، م یاسر ندیم

(۵) تدریب الراوی ص ۱۵۳

(۶) مقدمہ تحفة الاحوذی ص: ۲، دار الکتب العربی

جس فن میں اس بات سے بحث کی جائے کہ حضور ﷺ تک صحیح اور ضعیف حدیث کے متصل ہونے کی کیفیت کیا ہے اور راویوں کے ضبط و عدالت اور رجال کے جرح و تعدیل کی کیفیت سے بحث کی جائے کہ راوی کیسے عادل ہوتا ہے اور مجروح کیسے ہوتا ہے اور جس فن میں سند کے متصل اور منقطع ہونے کی کیفیت سے بحث کی جائے، اسی کا دوسرا نام اصول حدیث ہے۔

علم حدیث معنی کی تعریف:

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث وعن المراد منها مبنيًا على قواعد العربية وضوابط الشرعية ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ. (۱)

یعنی جس علم میں قاعدہ عربی اور ضابطہ شرعی کو مد نظر رکھتے ہوئے الفاظ حدیث سے جو معنی اور مراد معلوم ہوتے ہیں اور وہ معنی اور مراد نبی کریم ﷺ کے حالات کے مطابق ہو اس کو علم حدیث معنی کہا جاتا ہے۔

آخری قید کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے معنی و مراد میں قاعدہ عربی کو صرف ملحوظ نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ وہ مرادی معنی نبی کریم ﷺ کے حالات کے مطابق بھی ہونا چاہئے۔

حدیث بر بضاعہ کی توجیہ:

مثلاً بر بضاعہ کی روایت میں آتا ہے اس کنویں میں مردار، کتے، حیض کے چھتھرے اور عام گندگیاں ڈالی جاتی تھیں، اس کے باوجود جب صحابہ نے اس کنویں کے پانی کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا الماء طهور لا ینجسہ شیء (۲) لفظی اعتبار سے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پانی میں کتنی ہی گندگیاں ہوں کسی حالت میں پانی ناپاک نہیں ہوتا حالانکہ شریعت کا ضابطہ ہے کہ تغیر اوصاف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو کیا کنویں میں اتنی گندگیوں کے باوجود تغیر اوصاف نہیں ہوا ہوگا؟ جب کہ تجربہ ہے کہ کنویں میں ایک چوہا کے پھول پھٹ جانے سے پانی میں تغیر آ جاتا ہے، نیز یہ حدیث نبی کریم کے حالات کے بھی موافق نہیں ہے کیوں کہ آنحضور کی طبیعت میں اتنی نفاست تھی کہ ذرا ذرا سی گندگی کے شبہ سے اس کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے، شہد پینے کے بعد ازواج مطہرات نے کہا کہ آپ کے منہ سے بد بو آ رہی ہے حالانکہ ایسی بات نہیں تھی، مگر صرف شبہ کی بنا پر آپ نے شہد نہ کھانے کی قسم کھالی (۳) طبیعت کی نفاست کا یہ حال تھا کہ آپ نے

(۱) مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص: ۲، مدار لکتب العربی

(۲) جامع الترمذی ۲۱۱، رقم الحدیث: ۶۶۰، اتحاد یوبند

(۳) تفسیر ابن کثیر ۳۸۸، م الریاض الحدیث

کبھی کبھی پیاز اور لہسن استعمال نہیں فرمایا اور امت کو یہ ہدایت دی کہ جو شخص ان چیزوں کو استعمال کرے تا وقتیکہ اس کی بو ختم نہ ہو جائے ہماری مسجد نہ آئے (۱) جن کی نظافت کا یہ حال ہو کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کنویں میں اتنی گندگیاں ہوں پھر آپ خود اس کو استعمال کریں اور دوسرے لوگوں کو اس کے استعمال کی اجازت دیں، بلاشبہ اس کے ظاہری معنی قاعدہ شرعی اور نبی کریم کے حالات کے بالکل خلاف ہے اسی لئے علماء نے ایسی توجیہ کی جو قاعدہ شرعی اور آپ کے مزاج کے مطابق ہو، کہ یہ سوال اس وقت کیا گیا تھا جب کہ بُر بضاعہ سے ساری گندگیاں نکال کر شریعت کے مطابق اس کو پاک کر دیا گیا تھا، اس پر صحابہ نے دریافت کیا کہ اگرچہ کنواں صاف کر دیا گیا ہے، لیکن اس کے اندر کی کچھڑ کو نہیں نکالا گیا، اس کی دیوار کو نہیں دھویا گیا، اس پر نبی کریم نے فرمایا کہ جب کنویں کو شریعت کے مطابق پاک کر دیا گیا تو اب تمہارے ان وساوس کی وجہ سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا۔ (۲)

اس کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کنواں ایسی جگہ پر تھا جہاں گندگیوں کے آنے کا امکان تھا، سائل نے اس میں گندگیاں گرتے ہوئے نہیں دیکھا تھا، صرف نجاست کے گرنے کے امکان کی وجہ سے سوال کیا تھا، اس پر آپ نے فرمایا جب پانی کے پاک ہونے کا یقین ہے تو جب تک اس کے ناپاک ہونے کا اسی درجہ یقین نہ ہو جائے محض شک و شبہ کی بنیاد پر ناپاک نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک (۳) حدیث کے اس معنی اور مراد کو قاعدہ شرعیہ اور اور نبی کے حالات کے مطابق کہا جاسکتا ہے۔

علم حدیث معنی یعنی درایت کی دوسری تعریف:

شیخ زکریا انصاری نے شرح الفیہ میں اس طرح تعریف کی ہے الحدیث ویرادفہ الخبر علی الصحیح ما اضعیف إلی النبی ﷺ قلیل أو إلی صحابی أو إلی من دونہ قولاً أو فعلاً أو تقریراً أو صفۃً. (۴)

حدیث صحیح قول کے مطابق خبر اس کے مرادف ہے جس کی نسبت کی گئی ہو نبی کریم کی طرف اور بعضوں نے کہا جس کی نسبت صحابی یا تابعی کی طرف کی جائے، یعنی قول، فعل تقریر اور صفت ان چاروں کے مجموعہ کا نام حدیث ہے۔

(۱) مسلم ۲۰۹۱، م یاسر ندیم دیوبند

(۲) تحفۃ الاحوذی علی ہامش الترمذی ۶۶۱، م نشر السنۃ ملتان

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص: ۱۰۰، م یاسر ندیم

(۴) مقدمہ اوجز المسالک ۳۱، م المکتبۃ المصنویۃ

حدیث اور خبر کے درمیان نسبت:

حدیث اور خبر کے درمیان نسبت کے سلسلے میں محدثین کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں تین قول ہیں:

(۱) لفظ حدیث جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے حدیث مرفوع مراد لیتے ہیں، ہاں اگر قرینہ ہو تو موقوف بھی مراد لیتے ہیں لیکن بغیر قرینہ کے مطلق حدیث سے مرفوع ہی مراد لیتے ہیں اور خبر یہ عام ہے مرفوع اور موقوف دونوں کو خبر کہا جاتا ہے اس لحاظ سے دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی حدیث خاص اور خبر عام۔

(۲) دونوں کے درمیان تساوی اور ترادف کی نسبت ہے۔

(۳) حدیث وہ ہے جس کی نسبت رسول کی طرف کی جائے اور خبر وہ ہے جس کی نسبت غیر رسول کی طرف کی جائے اسی لئے جو فن حدیث میں مشغول ہو اس کو محدث کہا جاتا ہے اور جو بادشاہوں وغیرہ کے حالات کا علم رکھتا ہو وہ اخباری کہلاتا ہے، اس لحاظ سے دونوں کے درمیان بتائیں کی نسبت ہے۔ (۱) یرادفہ علی الصحیح سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ تین قولوں میں رائج اور صحیح ترادف کا قول ہے:

تعریف کی تشریح:

ما أضعیف میں ما کا بیان قول، فعل، تقریر اور صفت ہے، اور تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ان چار چیزوں کی نسبت رسول اللہ ﷺ یا تابعی کی طرف کی جائے تو ان چاروں کے مجموعہ کو حدیث کہتے ہیں۔

تقریر کا مفہوم:

کسی متبع سنت کا آنحضور کی موجودگی میں کوئی بات کہنا یا کوئی کام کرنا یا آپ کے عدم موجودگی میں کوئی بات کہی جائے یا کوئی کام کیا جائے اور آپ کو اس کی اطلاع بھی ہو جائے پھر اس پر آپ سکوت فرمائیں اور بعد میں اس پر نکیر بھی نہ کریں، محدثین کی اصطلاح میں تقریر کہلاتی ہے (۲) جس طرح آنحضور کا قول و فعل شریعت ہے، اسی طرح کسی کے قول و فعل پر نبی کا سکوت فرمانا یہ بھی شریعت ہے؛ کیوں کہ کسی کے قول و فعل پر نبی کا انکار نہ کرنا یہ ایسا ہی سمجھا جائیگا کہ یہ حضور ہی کا قول و فعل ہے کیوں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ نبی کے سامنے شریعت کے خلاف کوئی کام کیا جائے یا کوئی بات کہی جائے اور اس پر آپ سکوت فرمائیں انبیاء علیہم السلام کو اپنی شریعت سے اتنی محبت؛ بلکہ عشق ہوتا ہے کہ کسی بھی بڑے سے بڑے آدمی

(۱) المقدمة للشيخ عبد الحق الدهلوي ص: ۳

(۲) أيضاً

کے خلاف شریعت کام یا بات کو رد کئے بغیر نہیں رہتے ہیں دیکھئے: حضرت موسیٰ علیہ السلام کتنی تمناؤں کے بعد حضرت خضر کے پاس پہنچے، اللہ تعالیٰ نے حضرت خضر کے بارے میں فرمادیا تھا اَتَيْنَهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۱) کہ ہم نے اپنے پاس سے ان کو علم دیا ہے اس کے باوجود جب حضرت خضر نے کشتی کے تختہ کو اکھاڑ پھینکا، نابالغ بچے کو قتل کر دیا، گرتی ہوئی دیوار کو بلا معاوضہ درست کر دیا تو حضرت موسیٰ نے باوجود خاموشی کے عہد کے ٹوک دیا (۲) کیوں کہ ظاہر شریعت کے خلاف کوئی نبی خاموش نہیں رہ سکتا ہے، معلوم ہوا کہ انبیاء کا سکوت بھی حجت ہے۔

صفت کا مفہوم:

صفات دو طرح کے ہیں اختیاری، اضطراری: اختیاری وہ صفات ہیں جو انسان کے ارادہ و اختیار سے ثابت ہوں جیسے آنحضور اس طرح کلام فرماتے تھے، اس طرح مسجد میں داخل ہوتے تھے، اس طرح وضو فرماتے تھے، اضطراری وہ صفات جو انسان کے اختیار میں نہ ہوں، جیسے آپ کا رنگ و روپ، قد و قامت، حسن و جمال، چہرہ انور کی ساخت وغیرہ۔ صفت میں یہ دونوں قسمیں داخل ہیں، لہذا تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ جس قول، فعل، تقریر اور صفات اختیاری وغیرہ اختیاری کی نسبت حضور کی طرف کی جائے وہ علم حدیث ہے۔

علم حدیث کا موضوع:

علم حدیث کا موضوع ایک تو علامہ ابن جماعہ نے بیان کیا ہے کہ متن اور سند علم حدیث کا موضوع ہے کیوں کہ انہی دو کے عوارض ذاتی سے علم حدیث میں بحث کی جاتی ہے؛ لیکن موضوع کے سلسلے میں اس سے عمدہ رائے علامہ کرمانی شارح بخاری کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ فن حدیث کا موضوع آپ ﷺ کی ذات گرامی ہے، اس حیثیت سے کہ آپ رسول اللہ ہیں (۳) آخری قید کی شرح یہ ہے کہ نبی کریم کی ذات میں مختلف حیثیتیں جمع تھیں ایک یہ کہ آپ کسی کے باپ تھے، کس کے فرزند تھے، کسی کے شوہر تھے اور ایک حیثیت یہ کہ آپ انسان تھے علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی ذات گرامی باپ، فرزند، یا شوہر ہونے کی حیثیت سے علم حدیث کا موضوع نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ ہونے کی حیثیت سے آپ کی ذات گرامی علم حدیث کا موضوع ہے۔

(۱) الکہف: ۶۵

(۲) الکہف: ۷۰-۸۳

(۳) منهج النقد في علوم الحديث ۱/۳۱، دار الفکر

علم حدیث کی فضیلت:

اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت ﷺ کی ذات گرامی خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے خانہ کعبہ، عرش، کرسی سب سے افضل ہے، علامہ کرمانی کی بحث کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح آپ کی ذات گرامی مخلوقات میں سب سے ممتاز تھی، فن حدیث بھی تمام فنون میں سب سے ممتاز ہے۔

علامہ کرمانی کی رائے پر اعتراض:

حافظ جلال الدین سیوطی نے کرمانی کی تحقیق پر اپنے استاذ علامہ محی الدین کا فیجی کا اعتراض نقل کیا ہے، علامہ کا فیجی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ہر حال بشر اور انسان ہیں اور بدن انسان علم طب کا موضوع ہے نہ کہ علم حدیث کا لہذا ذات رسول کو علم حدیث کا موضوع قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا؟ (۱) لیکن شارحین حدیث کو علامہ کا فیجی کے ساتھ خود علامہ سیوطی پر بھی تعجب ہے، کہ اس اعتراض کو نقل کر کے اس پر سکوت فرمایا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اشکال خود علامہ سیوطی کی نگاہ میں صحیح ہے؛ حالاں کہ یہ سراسر غلط ہے کیوں کہ ذات رسول میں دو چیزیں ہیں ایک صفت بشریت و انسانیت اور ایک وصف رسالت علامہ کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذات رسول وصف رسالت کے اعتبار سے موضوع ہے نہ کہ وصف انسانیت اور بدن کے لحاظ سے اس لئے یہ اعتراض بالکل لغو اور مہمل ہے۔ (۲)

حضرت شیخ زکریا صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ذات رسول من حیث الرسالة یہ تو مطلق علم حدیث کا موضوع ہے خواہ وہ علم حدیث کی کوئی قسم ہو لیکن محدثین جس علم روایت حدیث سے بحث کرتے ہیں وہ چوں کہ خاص ہے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت شیخ کے نزدیک علم حدیث کا موضوع

”المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع“ ہے یعنی آپ ﷺ کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع کے ساتھ علم حدیث کا موضوع ہے۔ (۳)

غرض و غایت:

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ فن حدیث کی غرض و غایت سعادت دارین ہے یعنی حدیث پڑھنے سے انسان کی دنیوی

(۱) تدریب الراوی ۲/۲۶۱، م دارطیبہ

(۲) مقدمہ اوجز ص ۴

(۳) مقدمہ اوجز ص ۳ (م)

اور اخروی دونوں زندگی سدھر جاتی ہے (۱) اس لئے کہ حدیث میں تہذیب اخلاق، تدبیر منزل سیاست مدنیہ تینوں سے بحث کی جاتی ہے، حدیث پڑھنے والے کے اخلاق بھی بہتر ہو جاتے ہیں، گھر کی زندگی بھی سدھر جاتی ہے؛ کیونکہ حدیث میں باپ، بیٹے، بیوی، بلکہ تمام انسانی حقوق کی رعایت کرنے کی تعلیم دی گئی ہے جب انسان سب کے حقوق ادا کر دے تو لڑائی جھگڑا ختم ہو جاتا ہے اور گھر کا ماحول جنت کا نمونہ بن جاتا ہے اور حدیث میں ملکی نظام درست کرنے کا طریقہ بتا دیا گیا ہے اس کی وجہ سے بادشاہ اور رعایا کے تعلقات ٹھیک ہو کر ملک کا نظام درست ہو جاتا ہے، اس لئے فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے ان تینوں شعبوں کی تعلیم جتنے نرا لے اور مکمل انداز پر دی ہے کہ اب دوسروں کو ان چیزوں سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یہ فن حدیث کی غرض و غایت بیان کی جاتی ہے، لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہی غرض و غایت تو فقہ اور تفسیر کی بھی ہے تو فن حدیث کا امتیاز کیا رہا، اس لئے بہتر یہ ہے کہ فن حدیث کی غرض و غایت یہ بیان کی جائے کہ اس فن کے پڑھنے سے انسان کو جنت میں آنحضور کا قرب نصیب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث پڑھنے پڑھانے والوں کو بکثرت نبی کریم ﷺ پر درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، نہ معلوم ایک مجلس میں کتنی بار آنحضور کا ذکر آتا ہے اور ہر مرتبہ پڑھنے پڑھانے والا درود بھیجتا ہے نبی کریم نے فرمایا کہ جنت میں مجھ سے قریب تر وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھا کرتے ہیں (۲) یہ چیز حدیث پڑھنے پڑھانے والوں کو جس قدر میسر ہے دوسرے فن والوں کو نہیں، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ فن حدیث کی غرض و غایت نبی کریم ﷺ کا قرب ہے (۳)

اہمیت حدیث:

ہر زمانے میں حضرات علماء نے علم حدیث کو علم تفسیر سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ (۴) وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث کی خدمت قرآن فہمی اور فقہ سازی کی خدمت ہے، حدیث، قرآن کی تفسیر اور فقہ کا متن ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے بیان

(۱) کشف الظنون ۱/ ۶۳۰، م مؤسسة التاريخ العربي ۹

(۲) عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ عَلَيَّ صَلَاةً، مقدمة أوجز ص: ۴

(۳) ان دونوں غرض و غایت کے علاوہ علم حدیث کی اور بھی غرض و غایت بیان کی جاتی ہے (۱) حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ اس کی غرض و غایت ان دعاؤں اور بشارتوں کا مستحق بننا ہے جو دعائیں اور بشارتیں اس علم کے پڑھنے پڑھانے سے متعلق ہیں، (۲) چون کہ فہم قرآن موقوف ہے فہم احادیث پر لہذا عمل بالقرآن حدیث پڑھنے کا مقصد ہے، (۳) مقدمہ مشکوٰۃ میں ایک عبارت ہے أما بعد فإن التمسك بهديه جس کو پیش نظر رکھ بعض حضرات نے یہ غرض بیان کی ہے کہ معرفة كيفية اقتداء النبي ﷺ یعنی آپ کے نقش قدم پر کس طرح چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو سکے، یہ اس علم حدیث کی غرض و غایت ہے۔ اوجز ص ۴، نفع المسلم ص ۳۲ (م)

(۴) قال سفيان الثوري لا أعلم علماً أفضل من علم الحديث، مقدمة أوجز المسالك ص ۴

فرمایا ثم إن علينا بيانه اس لئے کہ حدیث کے بغیر نہ تو قرآن حل ہو سکتا ہے اور نہ فقہ کا ذخیرہ تیار ہو سکتا ہے اس کو اس طرح سمجھنا چاہئے کہ قرآن کی مثال درخت کے جڑ کی ہے اور حدیث درخت کا تنا ہے اور فقہ اس کی شاخ، پتیاں، پھل اور پھول ہیں جس طرح شاخ اور پتوں کا تعلق تنا سے اور تنا کا تعلق جڑ سے ہوتا ہے اسی طرح فقہ کا تعلق حدیث سے اور حدیث کا قرآن سے ہے، قرآن کریم میں ہے: لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه۔ (۱) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن لفظ ومعنی کے اعتبار سے اتنی مشکل کتاب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ جبرئیل علیہ السلام کے ذریعہ آنحضور کو قرآن کے الفاظ پڑھنے کا طریقہ نہ بتاتے تو آپ قرآن کے الفاظ بھی نہ پڑھ سکتے تھے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے قرآنی الفاظ آپ کے قلب میں محفوظ کرنے اور زبان سے پڑھادینے کی خود ذمہ داری لی، جو ان علینا بیانہ سے ظاہر ہے گویا الفاظ قرآن اور معانی قرآن دونوں وحی ہیں، الفاظ قرآن کو وحی متلو اور معانی قرآن کو وحی غیر متلو کہا جاتا ہے۔

فقہ، قرآن و حدیث کا نیچوڑ ہے:

حدیث قرآن کی شرح ہے، حدیث کے ذریعہ قرآن کے مجملات کا علم ہوتا ہے، اگر نبی کریم ﷺ مجملات قرآنی کا بیان نہ فرماتے تھے تو قرآن پر کما حقہ عمل کرنا ناممکن تھا، مثلاً اقيموا الصلاة مجمل ہے، حدیث کے ذریعہ نماز کی ہیئت، رکعات کی تعداد، رکوع، سجدہ کی کیفیت کا علم ہوتا ہے اس لئے جس طرح شرح کے بغیر متن کا سمجھنا مشکل ہے اسی طرح حدیث کے بغیر قرآن کا سمجھنا اس سے زیادہ مشکل ہے، جس طرح حدیث قرآن کی شرح ہے اسی طرح فقہ حدیث کی شرح ہے اگر حضرات فقہاء حدیث کی شرح نہ کرتے تو حدیث کے اشارۃ النص، دلالت النص، عبارة النص، اقتضاء النص وغیرہ کا سمجھنا ناممکن تھا، گویا کہ فقہ کی سند حدیث سے ملتی ہے اگر درمیان سے حدیث کو ہٹا دیا جائے تو فقہ کا تعلق قرآن سے اس طرح ختم ہو جائیگا جیسے درخت سے تنا کو جدا کرنے کے بعد پھل، پھول اور پتوں کا تعلق جڑ سے ختم ہو جاتا ہے، جس طرح شاخ، پتیاں، تنا اور جڑ ایک دوسرے سے مربوط ہیں اسی طرح حدیث، قرآن اور فقہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے ایک کا انکار دوسرے کے انکار کو مستلزم ہے۔

فتنہ انکار حدیث:

امت میں ایک فرقہ منکرین حدیث کا پیدا ہوا جن کا نعرہ تھا حسبنا کتاب اللہ ہمارے لئے صرف قرآن

کافی ہے، ہمیں حدیث کی ضرورت نہیں، انکار حدیث کی بنیاد ڈالنے والے تو اصل میں معتزلہ ہیں گرچہ معتزلہ جنس حدیث کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ جو حدیثیں بظاہر ان کی سمجھ سے بالاتر تھیں یا تو ان حدیثوں میں تاویل کر کے اپنے عقل کے مطابق کر دیا اور اگر تاویل میں کامیاب نہیں ہو سکے تو سرے سے ایسی حدیثوں کا انہوں نے انکار کر دیا بعد میں آنے والے لوگوں نے سرے سے جنس حدیث کا انکار کر دیا اس فرقے کے بانی عبداللہ چکڑالوی اور اسلم جے راج پوری ہیں (۱) یہ فتنہ ہمارے ملک میں بھی برپا ہوا اور یہ سب سے بڑا فتنہ ہے جو اس امت میں پیدا ہوا، حضرات محدثین نے اس اہمیت کو ملحوظ رکھا اور حدیث کی بنیادی جتنی قسمیں ہیں ان کو قرآن سے ثابت کیا ہے۔

اقسام حدیث اور ان کا مآخذ ”قرآن“

حضرات محدثین نے حدیث کی بنیادی طور پر دو قسمیں کی ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر آحاد۔ پھر آحاد کی تین قسمیں ہیں مشہور، عزیز، غریب، کل چار قسمیں ہوئیں جو اصول حدیث میں ذکر کی گئیں ہیں باقی تمام قسمیں انہی تین قسموں سے نکلی ہیں، ان چار قسموں پر غور کریں تو ان سب کا مآخذ قرآن ہے۔

خبر متواتر کا ثبوت قرآن سے:

متواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس کے نقل کرنے والے اتنے کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا محال ہو، خبر متواتر کا ثبوت خود قرآن کریم کا وجود ہے، جس کی روایت و تلاوت کا طریقہ ہی متواتر ہے، اگر متواتر کا انکار کر دیا جائے تو پھر قرآن ہی کا انکار کرنا لازم آئے گا کیوں کہ قرآن کا وجود بھی متواتر ہی سے ہے۔

خبر مشہور کا ثبوت قرآن سے:

مشہور اس روایت کو کہتے ہیں جو کم از کم تین ثقہ راویوں سے منقول ہو (۲) اس کی حجیت قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے جو سورہ یس میں اہل انطاکیہ کے بارے میں مذکور ہے۔

(۱) اسلم جے راج پوری کے بعد غلام احمد پرویز نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور مکتب فکر کی شکل دیدی اس کے زمانہ میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا (م)۔

(۲) فالمشہور من الحدیث هو مارواه ثلاثة فصاعدا ولم يصل إلى حد التواتر (الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص ۲۰۵) حضرات محدثین نے مشہور احادیث پر مشتمل علیحدہ کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے علامہ زرکشی کی اللالی المنشورة فی الاحادیث المشہورة، حافظ سخاوی کی المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرة علی اللسان، الوسيط ص ۲۰۷ (م)

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ . إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ . (۱)

اہل انطاکیہ کے پاس حق تعالیٰ نے دو شخص کو رسول بنا کر بھیجا ان لوگوں نے ان دونوں کی تکذیب کر دی، اللہ تعالیٰ نے ان دونوں رسولوں کی تقویت کے لئے تیسرے شخص کو بھیجا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ دو کی تکذیب کرنے کے بعد تیسرے کا اضافہ اصولاً اس وجہ سے تھا کہ عادتاً تین ثقہ عادل افراد کو جھٹلانا فطرت انسانی کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس سے گاؤں والوں پر حجت تمام ہو گئی، معلوم ہوا کہ کسی بات کو تین آدمی متفقہ طور پر بیان کریں تو وہ قابل حجت ہے۔

سوال: ممکن ہے یہ سوال اٹھایا جائے کہ ہماری بحث راویوں کے سلسلے میں ہے اور دلیل میں رسولوں کو پیش کیا گیا ہے، کہاں رسول اللہ کہاں غیر رسول؟ دونوں میں کیا مناسبت ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تین رسولوں کا ذکر رسول ہونے کے اعتبار سے نہیں؛ بلکہ راوی ہونے کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ ایک رسول سچائی میں دنیا کے تمام لوگوں سے بڑھ کر ہوتا ہے اس لئے اگر وصف رسالت ملحوظ ہوتا تو ایک رسول بھی کافی ہوتے، تین کو بھیجنے کی ضرورت نہیں اور اہل انطاکیہ نے دو رسولوں کو رسول سمجھ کر نہیں جھٹلایا تھا؛ بلکہ راوی سمجھ کر جھٹلایا تھا، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ جس بات کو تین راوی متفقہ طور پر بیان کریں وہ حجت شرعی ہے اور مشہور کا ثبوت قرآن کی مذکورہ آیت سے مستفاد ہے پس مشہور کا انکار اس آیت کے انکار کو مستلزم ہے۔

خبر عزیز کا ثبوت قرآن سے:

اس روایت کو کہتے ہیں جس کو کم از کم دو ثقہ راوی روایت کریں (مالا یرویہ أقل من اثنین عن أقل من اثنین) (۲) دو ثقہ انسان کی خبر قرآن کی نگاہ میں معتبر ہے (۱) واستشهدوا شہیدین من رجالکم (۳) (۲) واشہدوا ذوی عدل منکم۔ (۴) دونوں آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دو شخص کی شہادت صرف دیانات ہی میں نہیں، بلکہ معاملات میں بھی حجت ہے، دو کی شہادت کے بعد قضاء قاضی ظاہراً اور باطناً نافذ ہو جاتی ہے جب دو کی شہادت حجت ہے تو دو کی روایت بدرجہ اولیٰ حجت ہوگی، کیوں کہ شہادت کی شرط سخت ہے، اس میں حریت، عدد، عدالت اور ذکر کا ہونا شرط ہے، جبکہ روایت میں سوائے عدالت کے باقی چیزیں مشروط نہیں پس جب دو کی شہادت معتبر ہے تو دو کی خبر بدرجہ اولیٰ معتبر ہونی چاہئے۔

(۱) یس: ۱۳-۱۴ (۲) الوسیط ص: ۲۰۱- (۳) البقرة: ۲۸۲- (۴) الطلاق: ۲

خبر غریب کا ثبوت قرآن سے:

جس کے روایت کرنے والے ایک فرد ہوں (۱) قرآن کی بہت سی آیتوں سے اس کا حجت ہونا ثابت ہے۔
 (۱) سارے انبیاء کے پاس حضرت جبریلؑ تنہا وحی لے کر آئے تھے، پورا قرآن تنہا لے کر آئے اگر ایک کی خبر حجت نہ ہوتی تو انبیاء کے پاس صرف ایک فرشتہ نہ بھیجا جاتا،
 (۲) اہل انطاکیہ کے علاوہ باقی تمام امت کے پاس ان کی ہدایت کی لئے ایک ہی نبی آتے رہے جیسا کہ اِذْ قَالَ لَهُمُ نُوحٌ، اِذْ قَالَ لَهُمُ هُودٌ، اِذْ قَالَ لُوطٌ سے ظاہر ہے۔

(۳) وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ . فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. (۲)

حضرت موسیٰ نے ایک انسان کی خبر مان لی بلاشبہ یہ خبر، خبر فرد اور خبر غریب تھی جبکہ حضرت موسیٰ اسی خبر سے متاثر ہوئے اور مصر سے باہر نکل گئے؛ گرچہ حضرت موسیٰ کا یہ فعل نبوت سے پہلے کا ہے، لیکن قرآن نے اس کو بیان کیا ہے اور ان کے اس فعل پر سکوت کیا ہے اگر خبر فرد کو ماننے کی صورت میں ان کا یہ عمل غلط ہوتا تو قرآن کریم میں اس کی صراحت ہوتی اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک شخص اگر ثقہ اور عادل ہو تو اس کی خبر کو قبول کیا جاسکتا ہے۔

(۴) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا. (۳)

معلوم ہوا کہ اگر فاسق کسی بات کی خبر دے تو اس کو بلاوجہ رد نہیں کرنا چاہئے بلکہ چھان بین کرنا چاہئے تحقیق کے بعد اگر صحیح ہو تو مان لینا چاہئے غلط ہو تو رد کر دینا چاہئے جب فاسق کی بات تحقیق کے بعد قابل قبول ہو سکتی ہے تو ثقہ، عادل کی بات تحقیق کے بعد کیوں قابل قبول نہیں ہو سکتی؟ ظاہر ہے کہ حضرات محدثین کسی راوی کی پوری تحقیق کے بعد ہی اس کی روایت کو معتبر مانتے ہیں (۴) مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حدیث کے بنیادی اقسام قرآن کریم سے ثابت ہیں اس سے حدیث کی اہمیت اور حجیت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

(۱) الغریب هو الحديث الذي تفرد بروايته راو واحد في كل الطبقات او بعضها مثاله حديث إنما الأعمال بالنيات،

الوسيط ص ۲۰۸.

(۲) القصاص: ۲۰-۲۱ (۳) الحجرات: ۶ (۴) فتح الملہم ۶/۱

کتب حدیث کی قسمیں

محدثین نے مختلف انداز اور مختلف اعتبار سے کتب حدیث کی تقسیم کی ہے، مشہور دو تقسیم ہے۔
پہلی تقسیم حدیث کی کتابیں ترتیب مسائل کے اعتبار سے نو قسم پر ہیں۔ (۱) جامع، (۲) سنن، (۳) مسند،
(۴) معجم، (۵) جز (۶) مفرد، (۷) غریب، (۸) مستخرج، (۹) مستدرک۔

جامع:

وہ کتاب ہے جس میں آٹھ مضامین سے متعلق روایات جمع کر دی گئی ہوں ان مضامین کو شعر میں اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

سیر و آداب و تفسیر و عقائد ☆ فتن و اشراط و احکام و مناقب

سنن:

وہ کتاب جس میں ابواب فقہیہ کی ترتیب پر احکام جمع کی گئی ہو، جیسے سنن ابی داؤد، سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابن حبان، سنن ابن سکین، سنن صغری و کبری للبیہقی، سنن ابن اسحاق، سنن ابن جریج، سنن ابن مندہ۔
معجم:

وہ کتاب ہے جس میں اساتذہ کے ناموں کی ترتیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہوں یعنی ایک شیخ کی ساری حدیثیں ایک جگہ ذکر کر دی جائیں، لیکن حضرت شیخ زکریا فرماتے ہیں کہ معجم ان کتب حدیث کو کہیں گے جن میں حروف تہجی کی ترتیب پر احادیث جمع کی گئی ہوں خواہ وہ ترتیب صحابہ کرامؓ کی ہو یا شیوخ کی جیسے امام طبرانی کی المعجم الکبیر وغیرہ۔
مسند:

وہ کتاب جس میں صحابہ کرامؓ کی ترتیب رتبہ یا ترتیب حروف ہجاء یا تقدم و تاخر اسلام کے اعتبار سے احادیث مذکور ہوں (۱) جیسے مسند احمد، مسند دارمی، مسند ابن ابی شیبہ، مسند امام اعظم، مسند الفردوس، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند دیلمی وغیرہ۔

(۱) سب سے پہلی مسند حضرت نعیم بن حماد نے لکھی، اس کے بعد بیٹا مارسانید لکھی گئیں، یہاں تک کہ اس زمانہ میں مشہور ہو گیا تھا کوئی بڑا محدث ایسا نہیں جس نے مساند نہ لکھی ہوں؛ چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مساند کے مؤلف ہیں، درس ترمذی ۱/۵۱ (م)

افراد:

وہ کتاب جس میں صرف ایک شخص یا ایک شہر کے رہنے والوں کی حدیثیں جمع کی جائیں۔

جزء:

اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث یکجا کر دی گئی ہوں جیسے جزء القراءة للامام البخاری، جزء القراءة للبیہقی، جزء رفع الدین للبخاری وغیرہ۔

غریب:

وہ کتاب جس میں ایک محدث کے متفردات جو کسی شیخ سے ہوں ان کو ذکر کیا جائے یعنی صرف ایک شاگرد اپنے شیخ سے حدیث بیان کرنے میں منفرد ہوں اس کے علاوہ اس شیخ سے کوئی اور شاگرد اس کو ذکر نہ کرے۔

مستخرج:

وہ کتاب حدیث جس میں کسی بھی کتاب حدیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کی جائے کہ اس کتاب کے مصنف کا واسطہ نہ آئے یہ کام مسلم شریف پر ہوا ہے مثلاً مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم، مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم ان دونوں کے مصنف نے مسلم کی روایتوں کو ایسی سند سے نقل کیا ہے کہ اس میں امام مسلم کا واسطہ نہیں آتا۔

مستدرک:

وہ کتاب جس میں دوسری کتاب کی شرط کے مطابق اس کی چھٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو، جیسے امام بخاری نے جن شرائط کے ساتھ اپنی کتاب میں حدیثیں ذکر کی ہیں، اس شرط کے مطابق بقیہ وہ حدیثیں جو بخاری میں نہیں ہیں ان کو ذکر دینا مستدرک کہلاتی ہیں جیسے مستدرک حاکم (۱)

دوسری تقسیم:

کتب حدیث مقبول اور غیر مقبول ہونے کے اعتبار سے پانچ قسم پر ہے۔

(۱) وہ کتابیں جن میں ساری حدیثیں صحیح ہیں جیسے مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن حبان۔

(۱) صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھی ہے جن میں ”کتاب الاثرات الدارقطنی“ اور ”المستدرک“ علی الصحیحین للحافظ ابی ذر مشہور ہے، الرسالة

(۲) وہ کتابیں جن میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف ہر طرح کی ہے مگر سب قابل عمل ہے کیوں کہ ان میں جو حدیثیں ضعیف بھی ہیں وہ حسن کے قریب ہیں، جیسے سنن ابی داؤد، سنن نسائی، مسند احمد۔

(۳) وہ کتابیں جن میں صحیح، حسن، منکر، مرفوع ہر طرح کی حدیثیں ہیں جیسے سنن ابن ماجہ، سنن ابوداؤد طیالسی، مسند عبدالرزاق، مسند ابویعلیٰ، مسند بزار۔

(۴) وہ کتابیں جن میں ساری حدیثیں ضعیف ہیں الا ماشاء اللہ جیسے نوادر الاصول، تاریخ الخلفاء، مسند الفردوس، تاریخ خطیب بغدادی، تاریخ ابن عساکر۔

(۵) وہ کتابیں جن سے موضوع حدیثیں معلوم ہوتی ہیں جیسے موضوعات ابن جوزی اس انداز پر بعد کے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں جن سے موضوع احادیث کا پتہ چلتا ہے۔

جرح وتعدیل (۱)

شروع میں حضرات محدثین راویوں پر جرح کو غیبت محرمہ سمجھتے تھے، لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے دین کی حفاظت کے لئے راویوں پر کلام کرنا ضروری خیال کیا، بغیر اس کے صحیح اور ضعیف میں امتیاز نہیں ہو سکتا ہے۔ (۲)

راویوں پر سب سے پہلے جرح کرنے والے امام شعبہ ہیں اس کے بعد یحییٰ بن سعید قطان ہیں (۳) اور پھر یہ سلسلہ چل پڑا اور بعد کے تمام محدثین نے جرح وتعدیل کا طریقہ اپنایا، امام جرح وتعدیل یحییٰ بن معین کا مقولہ ہے کہ ہم ان راویوں پر کلام کرتے ہیں جو اپنا خیمہ جنت میں گاڑ چکے ہیں مقصد یہ ہے کہ بعض راوی متقی اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر ان میں حافظہ کی کمزوری ہوتی ہے یا فن حدیث میں نقد و تبصرہ کی صلاحیت نہ ہونے کی بناء پر نادانستہ ان سے غلطی ہو جاتی ہے اس لئے غلطی کرنے کی وجہ سے چاہے وہ عند اللہ ماخوذ نہ ہوں مگر اصول کے اعتبار سے ان کی روایت رد ہوگی، مسلم کے مقدمہ میں ہے کہ جب لوگوں میں صدق و امانت غالب تھی تو ان کی روایت قبول کر لی جاتی تھی، لیکن جب بعد میں لوگوں میں وہ سچائی اور امانت داری نہ رہی اور انہوں نے دانستہ بہت سی ضعیف؛ بلکہ موضوع روایت کو ذخیرہ حدیث میں ملا دیا تو چھان بین کی ضرورت پیش آگئی۔

(۱) التعديل في الاصطلاح: وصف الراوي بصفات تقتضى قبول روايته والجرح في الاصطلاح ذكر الراوي بصفات تقتضى عدم قبول روايته، الوسيط ص ۳۹۸۔

(۲) الجرح جائز وإن تضمن الغيبة وهتك ستر المسلم وغير ذلك مما نهى الشارع عنه وذلك صيانة للشرعية من الدخل والزائف لأنه لو لم يجز: لم يتميز الصادق من الكاذب والفاقد من العدل: الوسيط ص ۳۹۸۔

(۳) سير أعلام النبلاء ۷/۲۰۶۔

الفاظِ تعدیل:

ثبت حجة، ثبة حافظ، ثبت متقن، ثبت ثقة، یہ اعلیٰ الفاظ ہیں۔

متوسط:

لا بأس، ليس به بأس، محله صدق، جيد الحديث، صالح الحديث، شيخ حسن

الحديث.

ادنی:

صدوق انشاء الله، صويلح.

الفاظِ جرح:

اعلیٰ، دجال، كذاب، وضاع، يضع الحديث، متهم بالكذب متفق على تركه متروك

ليس بثقة.

متوسط:

سكت عنه، زاهب الحديث، فيه نظر، هالك ساقط، واه ضعيف جدا ليس بشيء.

ادنی:

ضعفه، يَضعفُ، فيه ضعف، قد ضعف، ليس بقوي، ليس بذلك، يعرف وينكر، فيه

مقال، تكلم فيه، سيئ الحفظ، لا يحتج به، اختلف فيه، صدوق لكنه مبتدع^(۱)

تقسیم جرح و تعدیل:

جرح و تعدیل دو قسم پر ہے (۱) جرح مفسر، (۲) جرح مبہم۔

(۱) جرح و تعدیل کے حضرات نے تین درجے قائم کئے ہیں یہ اختصار کے پیش نظر ہے ورنہ محدثین نے الفاظِ تعدیل کے آٹھ درجے اور جرح کے چھ

درجے قائم کئے ہیں الفاظِ جرح و تعدیل کے لئے دکتور محمد بن محمد کی کتاب الوسیط فی علوم مصطلح الحدیث عمدہ کتاب ہے، اس سلسلے میں اس کا مطالعہ مفید

ہوگا، الوسیط ص ۳۲۱ (م)۔

مبہم:

جرح وتعدیل مبہم وہ ہے جس میں کوئی سبب جرح وتعدیل کاراوی میں مذکور نہ ہو۔

مفسر:

وہ ہے جس میں کوئی سبب جرح وتعدیل کاراوی میں مذکور ہو،

جرح وتعدیل کی قبولیت اور اس کے شرائط

جرح مفسر اور تعدیل مفسر دونوں بالاتفاق مقبول ہیں؛ البتہ جرح مبہم اور تعدیل مبہم کے مقبول ہونے میں اگرچہ بعض بزرگوں نے اختلاف کیا ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ جرح مبہم بالکل مقبول نہیں اور تعدیل مبہم مقبول ہے، یہی مسلک امام بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور جمہور محدثین اور فقہاء احناف کا ہے۔

جرح مفسر اور تعدیل کے مقبول ہونے کے لئے مشترکہ شرط یہ ہیں کہ جرح کنندہ اور تعدیل کنندہ میں مندرجہ ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے، علم، تقویٰ، ورع، عدم تعصب، معرفت اسباب جرح وتعدیل اور خاص جرح کے مقبول ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جرح کرنے والا غیر متعصب ہونے کے ساتھ متشدد اور متعنت نہ ہو۔

فائدہ: اپنے گروہ اور پارٹی کی حمایت میں مخالف پر بلا وجہ جرح کرنا تعصب کہلاتا ہے اور کسی کی لغزش کے درپے رہنا اور ان کی خوبیوں سے قطع نظر کر لینا تعنت کہلاتا ہے اور جرح میں راہ اعتدال سے ہٹ کر افراط کی راہ اختیار کرنا تشدد کہلاتا ہے۔

بعض اسمائے محدثین جو جرح میں متعصب یا متعنت یا متشدد ہیں

دارقطنی، خطیب بغدادی متعصب ہیں، علامہ ابن الجوزی، عمر بن بدر موصلی، شیخ ابن تیم حرائی، مجد الدین فیروز آبادی صاحب القاموس، جوزقانی، متعنت ہیں، امام نسائی، تکی بن سعید قطان، ابن حبان متشدد ہیں۔

جرح وتعدیل میں تعارض

ایک راوی میں جرح وتعدیل کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) جرح مبہم، تعدیل مبہم، (۲) جرح مبہم، تعدیل مفسر، (۳) جرح مفسر، تعدیل مبہم، (۴) جرح

مفسر، تعدیل مفسر۔ پہلی اور دوسری صورت میں جرح غیر معتبر اور تعدیل معتبر ہے۔ تیسری اور چوتھی صورت میں جرح

معتبر اور تعدیل غیر معتبر ہے بشرطیہ وہ جرح مفسر کسی ایسے شخص سے صادر نہ ہو جو جرح کرنے میں متعصب یا متعنت یا متشدد شمار کیا گیا ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ پر جرح:

بعض کتب مخالفین میں امام صاحب کے متعلق جو جرح منقول ہے وہ ہرگز مقبول نہیں اس لئے کہ حضرت امام صاحب کے بارے میں ہر قسم کی تعدیل اظہر من الشمس ہے، رہی جرح تو بعض میں جرح مبہم ہے اور بعض میں جارحین متعصب یا متعنت اور بعض متشدد ہیں، بلکہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ جن کی امامت اور جلالت شان مسلم ہے ان کے بارے میں جرح مفسر بھی ناقابل قبول ہے؛ کیوں کہ ایسی ہستیوں کے بارے میں بھی جرح کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر کوئی جرح سے محفوظ نہیں ہوگا، امام مالکؒ پر ابن ابی ذئب نے امام ابو حنیفہؒ پر دارقطنی نے، امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معین نے، جرح کیا ہے بعض لوگوں نے امام بخاریؒ پر جرح کی ہے انبیاء کے سواء کوئی معصوم نہیں ہر انسان میں بشر ہونے کے لحاظ سے کچھ نہ کچھ کمزوری ضرور ہوتی ہے اگر ایسی کمزوریوں کا بھی لحاظ کر لیا جائے تو کسی انسان کی بھی روایت قابل قبول نہیں ہونا چاہئے۔

بیان صیغ اداء:

محدثین حدیث بیان کرتے وقت مندرجہ ذیل الفاظ کو استعمال کرتے ہیں حدثني، أخبرني، حدثنا، أخبرنا، أنبأني، سمعت، قال لي فلان، ذكر لي فلان، رواه فلان، كتب إلي فلان عن فلان، قال فلان، كتب فلان، ذكر فلان وغيره۔

حدثنا اور أخبرنا میں فرق:

متقدمین کے نزدیک یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہی نظریہ امام مالک اور امام بخاری کا ہے البتہ متاخرین کے نزدیک دونوں میں فرق ہے، اگر استاذ پڑھے اور شاگرد سنے تو شاگرد کے تنہا ہونے کی صورت میں حدثی اور زیادہ ہونے کی صورت میں حدثنا استعمال کرتے ہیں (۲) اور اگر شاگرد پڑھے اور استاذ سنے تو شاگرد کے تنہا ہونے کی صورت میں

(۱) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص: ۴۰۵

(۲) هدى الساري مقدمة فتح الباري ص: ۱۹۳ دار الكتب العلمية بيروت.

اخباری اور زیادہ ہونے کی صورت میں اخبارنا استعمال کرتے ہیں، محدثین کی عادت ہے کہ بطور اختصار حدثنا کو ثنا اور کبھی نا سے تعبیر کرتے ہیں اور اخبارنا کو انا سے تعبیر کرتے ہیں، یہ بھی محدثین کا طریقہ ہے کہ حدثنا اور اخبارنا سے پہلے قال پڑھا کرتے ہیں اس لئے قاری کو اس کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

تدوین حدیث

آنحضور ﷺ کے زمانہ میں احادیث کا اتنا بڑا ذخیرہ فی شکل میں محفوظ نہیں تھا؛ بلکہ حضرات صحابہ احادیث کو زبانی یاد کرتے تھے اور وہ بھی تمام حدیثیں ایک صحابی کے پاس محفوظ نہیں تھیں، کچھ حدیثیں ایک صحابی کے پاس کچھ دوسرے صحابی کے پاس اس طرح تھوڑی تھوڑی حدیثیں مختلف صحابہ کو زبانی یاد تھیں (۱) حضور ﷺ کے زمانے میں لوگوں کی پوری توجہ قرآن کی حفاظت کی طرف تھی، اللہ تعالیٰ نے قرآن نازل فرمایا اور خود اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا، تورات انجیل کی حفاظت کی ذمہ داری انسان کو دی گئی تو لوگ ان کتابوں کو محفوظ نہ رکھ سکے؛ بلکہ اس میں رد و بدل کر دیا، اس لئے حضور ﷺ کی پوری توجہ قرآن کی حفاظت کی طرف تھی، آپ خود یاد کرتے تھے، رمضان میں جبریل آ کر حضور ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے، آپ قرآن کے حفظ کی لوگوں کو ترغیب دیتے تھے، اس وجہ سے آپ نے فرمایا: يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ (۲) آپ کسی کو کہیں کا والی بنا کر بھیجنا چاہتے تو قرآن کے سب سے زیادہ حافظ کو ترجیح دیتے، جنگ میں کئی کئی شہداء کو ایک قبر میں دفن کرنا ہوتا تو سب سے پہلے اسی صحابی کو قبر میں اتارتے جو سب سے زیادہ حافظ قرآن ہوتا تھا۔

جمع قرآن:

نبی ﷺ کا معمول تھا کہ جب کوئی آیت اترتی تو آپ کا تب وجی کو بلا کر ہدایت فرماتے تھے کہ اس آیت کو فلاں سورہ فلاں آیت سے پہلے اور فلاں آیت کے بعد لکھ دو، قرآن یکجا کسی صحابی کے پاس لکھا ہوا نہیں تھا، کسی کے پاس کچھ آیتیں اور کسی کے پاس دوسری آیتیں لکھی ہوئی تھیں، نبی کریم کی آخری زندگی میں نبوت کے جھوٹے دعویدار پیدا ہو گئے تھے انہی میں مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی تھا۔

اسود عنسی کو حضور کی زندگی ہی میں فیروز صحابی نے قتل کر دیا تھا حضور نے اس کے قتل پر فرمایا تھا فاز فیروز (۳)

(۱) ارشاد الساری ۷/۱

(۲) رواہ مسلم عن أبي مسعود الأنصاري ۲۳۶۱، یا سرنديم

(۳) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح باب الايمان بالقدر ۱۸۸/۱ مکتبہ دار الفکر، لبنان

لیکن مسیلمہ آپ کی زندگی میں مارا نہیں گیا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے زمانہ خلافت سنبھالتے ہی مسیلمہ کذاب کی سرکوبی کی لئے حضرت خالد بن ولید کی ماتحتی میں ایک لشکر روانہ فرمایا، مسیلمہ کذاب کے پاس بھی بہت بڑا لشکر تھا، بڑی گھمسان کی جنگ ہوئی بالآخر حضرت وحشیؓ نے اس کو قتل کر دیا، حضرت وحشی فرمایا کرتے تھے خدا کی قدرت دیکھو کہ زمانہ کفر میں، میں نے بہترین انسان کو قتل کیا (۱) اور مسلمان ہو کر بدترین انسان کو قتل کیا اس جنگ میں ۷۰ حفاظ صحابہ شہید ہوئے یہ حال دیکھ کر حضرت عمر نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے فرمایا امیر المؤمنین جس انداز میں حفاظ صحابہ شہید ہو رہے ہیں اگر قرآن کو ایک جگہ جمع نہیں کیا گیا تو قرآن کے بہت سے حصے ضائع ہو جائیں گے اس لئے آپ قرآن کو جمع فرمادیں، صدیق اکبر کو شروع میں تامل ہوا کہ جو کام حضورؐ نے نہیں کیا وہ کام میں کیسے کروں، مگر حضرت عمرؓ کے بار بار کہنے پر اللہ نے حضرت ابوبکر کے سینے کو کھول دیا اور حضرت عمر کی رائے پر ان کو شرح صدر ہو گیا؛ چنانچہ کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ کو بلا لیا اور جمع قرآن کی ان کو ہدایت دی، حضرت زید کو بھی وہی اشکال ہوا؛ لیکن بعد میں ان کو بھی شرح صدر ہو گیا حضرت زید بن ثابتؓ نے اعلان کیا جن جن لوگوں کے پاس جو آیتیں لکھی ہوئی ہیں وہ میرے پاس جمع کر دیں حضرت زید بن ثابتؓ نے ہر سورہ کی منتشر آیات کو الگ الگ صفحات میں جمع کر دیا، مثلاً سورہ بقرہ کی تمام آیتیں ایک کاپی میں، سورہ آل عمران کی تمام آیتیں دوسری کاپی میں علی ہذا القیاس ان تمام کاپیوں کو صحائف کہا جاتا تھا گویا اس طرح ہر سورہ کی تمام آیتیں یکجا ہو گئیں، مگر تمام قرآن بین الدفتین جمع نہیں ہوا تھا اور نہ سورتوں میں ترتیب دی گئی۔

جمع قرآن عہد عثمانی میں:

حضرت عثمان کے زمانہ میں حضرت حذیفہ نے جنگ آرمینہ آذربایجان میں حضرات صحابہ کے درمیان قرآن کے معاملہ میں سخت اختلاف دیکھا چوں کہ نبی کریم ﷺ کی سفارش پر سات لغت میں قرآن پڑھنے کی اجازت مل گئی تھی اس لئے ہر قبیلے کے لوگوں نے اپنی اپنی لغت کے مطابق قرآن لکھ کر محفوظ کر لیا تھا، جن کے پاس اپنی لغت کے مطابق قرآن تھا وہ اس کو صحیح اور دوسری لغت کے مطابق لکھے ہوئے قرآن کو غلط کہتا تھا اس طرح بڑا زبردست اختلاف دیکھ کر حضرت حذیفہؓ نے حضرت عثمانؓ کو توجہ دلائی کہ امیر المؤمنین امت کو ہلاک ہونے سے بچا لیجئے، یہ سن کر حضرت عثمان نے اپنے قلمرو میں یہ فرمان بھیج دیا کہ جن جن کے پاس جس جس طرح سے قرآن لکھا ہے وہ تمام لوگ میرے پاس لا کر جمع کر دیں، تمام لوگوں نے جمع کر دیا، حضرت عثمان نے کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ اور ان کے علاوہ چند قریشی زید بن عاصؓ،

(۱) مرقاة المفاتیح ۳۵/۹، کتاب الرؤیا، مکتبہ اشرفیہ

عبداللہ بن زبیر، عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام (۱) وغیرہ کو شامل کر دیا اور یہ ہدایت فرمادی کہ جہاں کسی لفظ کے بارے میں باہمی اختلاف ہو جائے اس لفظ کو لغت قریش کے مطابق لکھا جائے کیوں کہ قرآن لغت قریش کے مطابق ہی نازل ہوا ہے، اس طرح تیس پارے ایک جگہ جمع کر دئے گئے اور سورتوں کو بھی مرتب کیا گیا اور اس کے چند نسخے لکھوا کر بڑے بڑے شہروں میں بھیج دیا گیا، ایک نسخہ مکہ میں، ایک نسخہ کوفہ میں، ایک بصرہ میں، ایک شام میں، ایک یمن میں اور ایک نسخہ حضرت عثمان نے اپنے پاس رکھ لیا اور یہ حکم جاری کیا کہ اب قرآن اسی طرح پڑھا اور لکھا جائے اس کے علاوہ جو دوسری لغت کے مطابق ضرور قرآن کے پڑھنے کی اجازت دی گئی تھی ان تمام صحیفوں کو جلا ڈالا۔

حضرت صدیق اکبر اور حضرت عثمان کے جمع قرآن میں فرق یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر کے زمانہ میں صرف سورہ کے منتشر آیات کو ایک جگہ جمع کیا گیا تھا نہ سورتوں کی ترتیب دی گئی تھی اور نہ پورا قرآن ایک جگہ جمع کیا گیا تھا (۲) حضرت عثمان نے سورتوں کی ترتیب کا کام کرایا اور پورے قرآن کو ایک جگہ جمع کر دیا اسی اعتبار سے حضرت عثمان کو جامع قرآن کہا جاتا ہے۔

ترتیب آیات توفیقی ہیں:

اتنی بات تو معلوم ہو گئی کہ آیات میں ترتیب حضور ﷺ خود دے چکے تھے اس لئے آیات کی ترتیب توفیقی ہے، البتہ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں دو طرح کی بات کہی جاتی ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت عثمان نے نبی کریم کو اس ترتیب سے پورا قرآن پڑھتے ہوئے سنا ہوا اور یہی قرین قیاس ہے کیوں کہ حضرت عثمان کی اس ترتیب پر کسی نے اعتراض نہیں کیا اگر حضور کی ترتیب اس کے خلاف ہوتی تو صحابہ ضرور اس کی تردید کرتے، اس اعتبار سے سورتوں کی ترتیب بھی توفیقی ہو جاتی ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عثمان نے اپنی رائے اور قیاس کے اعتبار سے سورتوں میں ترتیب دی تھی اور چوں کہ اس رائے پر پورے صحابہ کا اجماع سکوتی ہو گیا تھا اس لئے قیاس ہونے کے باوجود قابل حجت ہے۔

عہد نبوی میں تدوین حدیث:

حضرت عمرؓ کو تدوین حدیث کا خیال سب سے پہلے پیدا ہوا، اس مقصد کے لئے انہوں نے حضرات صحابہ کو جمع کیا اور ان سے رائے لی، کچھ صحابہ نے حمایت کی جب کہ کچھ صحابہ نے مخالفت کی، غور و فکر کے بعد حضرت عمرؓ کی رائے ہوئی کہ

(۱) بخاری ۷۶۲/۲

(۲) عمدۃ القاری، باب جمع القرآن ۵۳۳/۱۳، زکریا بکڈ پو

حدیث کو جمع نہ کیا جائے اور اسی حال پر چھوڑ دیا جائے (۱)؛ مگر اس سے یہ سمجھنا سراسر غلط ہے کہ حضورؐ کے زمانہ میں حدیث کی کتابت نہیں ہوئی تھی، اس لئے کہ تدوین اور کتابت حدیث کی داغ بیل حضورؐ کے زمانہ میں ہی پڑ گئی تھی، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں سب سے زیادہ مجھے حدیثیں یاد ہیں، سوائے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھا کرتا تھا۔ (۲)

صحیفہ صادقہ:

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص حضورؐ کے حکم سے احادیث لکھا کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہ کے بیان کے مطابق عبداللہ بن عمرو بن العاص کے پاس حدیث کا ذخیرہ حضرت ابو ہریرہ کے ذخیرہ سے زیادہ تھا، اور انہوں نے اس مجموعے کا نام ”الصادقہ“ رکھا تھا، حافظ ابن حجرؒ ”صادقہ“ نام رکھنے کی وجہ لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو کو یرموک میں بنی اسرائیل کے کچھ صحیفے ہاتھ آ گئے تھے جس کا وہ مطالعہ کرتے تھے، ان صحیفوں کا نام انہوں نے صحیفہ یرموکیہ رکھا تھا چوں کہ بنی اسرائیل کی باتوں کے سلسلے میں حدیث میں ہے لا نصدق ولا نکذب اور نبی کریمؐ کے تمام فرمان کے سچ ہونے میں کوئی شبہ نہیں اس مناسبت سے انہوں نے حدیث کے مجموعہ کا نام صادقہ رکھا تھا تا کہ صحیفہ یرموکیہ سے امتیاز ہو جائے اور اس کی صداقت کی طرف اشارہ ہو جائے۔ (۳)

کتاب الصدقہ:

حضرت عبداللہ بن عمرو فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے احادیث کا ایک مجموعہ ”کتاب الصدقہ“ نامی املاء کرایا تھا جس میں زکوٰۃ، عشر، صدقات وغیرہ کے احکام تھے، آپؐ گورنروں کے پاس ارسال نہ فرما سکے کہ دنیا سے رحلت فرما گئے اس مجموعہ حدیث پر حضرت ابو بکرؓ نے ان کے بعد حضرت عمرؓ نے عمل کیا۔ (۴)

فتح مکہ کے دوران حضور اکرم ﷺ نے ایک تفصیلی خطبہ دیا جس میں حقوق انسانی پر مشتمل کئی احکامات تھے، جمع میں ایک یمنی شخص جن کا نام ابو شاہ تھا انہوں نے حضورؐ سے درخواست کی کہ ان کے لئے یہ خطبہ تحریری شکل میں لکھ دیا جائے

(۱) مقدمة أوجز المسالك، ص: ۹

(۲) رواہ البخاری حدیث نمبر: ۱۱۳، باب کتابۃ العلم

(۳) فتح الباری، ترمذی شریف باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم الحديث: ۴۶۱

(۴) حجت حدیث ص: ۱۳۲

چنانچہ آپ نے فرمایا اکتبوه لأبي شاہ (۱)

صحیفہ علی:

حضرت علیؓ کے پاس بھی احادیث کا ایک مجموعہ تھا جو ”صحیفہ علی“ کے نام سے مشہور ہے، روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی عہد رسالت میں ہی لکھا گیا تھا، مثلاً بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا میرے پاس کچھ نہیں سوائے قرآن کے اور اس چیز کے جو اس صحیفہ میں ہے۔ (۲)

صحیفہ عمرو بن حزم:

• اھمہ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو حضور ﷺ نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا عامل بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعب سے ایک تحریر لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں عام نصیحتوں کے علاوہ طہارت، نماز، زکوٰۃ، عشر، حج و عمرہ، جہاد، جزیہ کے احکام، نسلی قومیت کے نظریہ کی ممانعت، دیت، تعلیم قرآن، اور طرز حکمرانی سے متعلق ہدایات درج تھیں، مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ خود حضور ﷺ نے اپنے ارشادات احادیث مبارکہ حسب موقع املا کرائے اس کے بعد حضرات صحابہ نے بھی کتابت حدیث کے اس سلسلے کو جاری رکھا۔ (۳)

تدوین حدیث عہد تابعین میں:

عہد تابعین میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تدوین احادیث کی طرف خصوصی توجہ دی اور ۹۹ھ میں اپنے زیر مملکت گورنر کے نام فرامین جاری کئے کہ احادیث رسول کو جمع کیا جائے، اس سلسلہ میں بخاری میں ان کا ایک خط ان الفاظ میں منقول ہے انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء (۴)

(۱) بخاری ۲۲/۱ باب من قتل له قتيلا، رقم الحديث: ۶۸۸۰

(۲) بخاری حدیث نمبر: ۳۰۷۶، مکتبہ اتحاد

(۳) تاریخی حقیقت یہ ہے کہ احادیث کا جس قدر مجموعہ آج امت کے ہاتھوں میں ہے یہ سارا کا سارا عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ہی مدون ہو چکا تھا، علامہ مناظر حسن گیلانی ”تدوین حدیث“ میں لکھتے ہیں کہ ”تمام کتابوں سے چھان بین کر کے ابن جوزی نے نہیں جن کی تنقید کا معیار بہت سخت ہے؛ بلکہ حاکم جوزی اور مساحت میں مشہور ہیں ان کا بیان ہے کہ اول درجوں کی صحیح حدیثوں کی تعداد دس ہزار تک بھی نہیں پہنچ سکتی اور واقعہ یہ ہے کہ دس ہزار نہیں؛ بلکہ اس سے کہیں زیادہ تعداد میں حدیثیں عہد نبوت اور عہد صحابہ میں کتابی شکل اختیار کر چکی تھیں آخر آپؐ غور کیجئے محدثین لکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے اور ایک ذرائع سے نہیں بلکہ مختلف ذرائع سے معلوم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود اپنی یاد کردہ حدیثیں کتابی شکل میں لے آئے تھے، اس کے علاوہ خود آپؐ نے مختلف مواقع پر احادیث کو قلم بند کر دیا تھا اسی طرح متعدد صحابہ نے عہد نبوی میں ہی احادیث کو مرتب کر لیا تھا“، تدوین حدیث ۵۶۔ (م)

(۴) بخاری ۲۲/۱ مؤطا مالک باب اکتتاب العلم، رقم الحديث: ۹۳۴

ان خطوط پر پہلی صدی کے اختتام پر اس وقت کے محدثین نے احادیث جمع کیں، ان جمع کرنے والوں میں دو نام زیادہ معروف ہیں، ایک ابن شہاب زہری کا جو حضرت عبداللہ بن عمر اور سہل بن سعد اور انس بن مالک کے شاگرد ہیں، دوسرا مشہور نام ابوبکر ابن حزم کا ہے یہ ابن شہاب کے ہم عصر ہیں اور مدینہ کے گورنر تھے انہوں نے بھی حدیث کی کئی کتابیں لکھیں۔ گویا دوسری صدی کے بالکل شروع میں یا پہلی صدی کے بالکل آخر میں فن حدیث کے تدوین کا باضابطہ آغاز ہو گیا، مگر اس دور میں لوگوں نے صحیح اور ضعیف ہر طرح کی حدیث بغیر عنوان کے ذکر کر دی اس لئے ان کتابوں میں غیر مرتب حدیثیں تھیں، نماز کی حدیثوں کے ساتھ زکوٰۃ و صوم کی حدیثیں بھی آ گئیں، یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ امام مالک کا دور آیا، اس دور میں حدیثیں عنوان کے ساتھ لکھی گئیں اور صحیح حدیثیں لکھی گئیں مگر ساتھ ساتھ صحابہ کے آثار اور ان کے فتاویٰ کو بھی شامل کر دیا گیا، اس انداز پر امام مالک، اوزاعی، امام لیث، عبداللہ بن مبارک نے کتابیں لکھیں یہ سلسلہ بھی چلتا رہا ایک تیسرا دور آیا جس میں صرف مرفوع حدیثیں جمع کی گئیں، موقوف روایات اور صحابہ کے فتاویٰ کو ذکر نہیں کیا گیا، اس انداز پر بہت سی مسانید لکھی گئیں، انہی میں مسند احمد بھی ہے جو بہت مبسوط اور مفصل ہے، مگر ان کتابوں میں احادیث مرفوعہ صحیحہ کے ساتھ احادیث مرفوعہ ضعیفہ بھی تھیں، اس میں سب سے بڑی الجھن یہ تھی کہ جن کو رجال اور رواۃ کے بارے میں علم تھا وہ تو راویوں کو دیکھ کر صحیح اور ضعیف کا امتیاز کر لیتے تھے مگر عامی شخص امتیاز نہیں کر پاتا تھا اس لئے ان کو اساتذہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا، جن کو اس طرح کے اساتذہ میسر نہیں ہوتے تھے ان کے نزدیک وہ حدیث مشتبہ رہ جاتی تھی، ان دشواریوں کا جا بجا چرچا بھی رہتا تھا، اور لوگ یہ تمنا کرتے کہ کاش کوئی اللہ کا بندہ ایسی کتاب لکھ دے جس میں صرف احادیث صحیحہ ہوں تاکہ لوگ آنکھ بند کر کے اس پر عمل کریں، مختلف درسگاہوں میں بھی اس کا تذکرہ ہوتا تھا، امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں اسحاق بن راہویہ کے درسگاہ میں بیٹھا تھا، اسحاق بن راہویہ نے اس تمنا کا اظہار کیا، اور مجھ سے فرمایا کہ تم اس خدمت کو انجام دے سکتے ہو یہ بات میرے دل میں اتر گئی اور میں نے اسی وقت عزم کر لیا کہ انشاء اللہ میں ایسی کتاب لکھوں گا۔ (۱)

چنانچہ امام بخاری کی غیبی تائید ہوئی اور انہوں نے ایسی کتاب لکھی جس کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کا خطاب ملا، خلاصہ یہ کہ حدیث کی باضابطہ فنی طور پر تدوین ۱۰۱ھ میں ہوئی پھر ترقی کرتے ہوئے دوسرے دور میں باب کے ساتھ صحیح حدیثیں لکھی گئیں یہ سلسلہ ۵۱۵ھ تک رہا، پھر اس کے بعد مسانید لکھی گئیں اور تیسری صدی ہجری کے شروع میں بخاری شریف

امت کے ہاتھ میں آگئی پھر اسی انداز پر امام مسلم نے مسلم شریف لکھی اسی طرح ابوداؤد، امام نسائی، امام ترمذی، اور ابن ماجہ وغیرہ نے اپنی اپنی کتابیں لکھی۔

صحاح ستہ کی شرطیں اور فرق مراتب

محدثین نے حدیث کی بے شمار کتابیں لکھی ہیں ان میں چھ کتابوں کو ماخذ کا درجہ حاصل ہے اور ان کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہے، اسی لئے ان کتابوں کو صحاح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اگرچہ نہ تو ان کتابوں میں ہر حدیث صحیح ہے اور نہ ہی یہ کہ ان کے علاوہ دیگر کتابوں میں صحیح حدیث نہیں ہے، حضرات اصحاب صحاح نے کن شرائط کے پیش نظر اپنی کتاب ترتیب دی ہے یہ فیصلہ تو دشوار کن ہے اس لئے کہ اُن محدثین نے از خود کوئی صراحت نہیں کی ہے، البتہ بعد کے لوگوں نے ان کے اسلوب کو پیش نظر رکھ کر ان شرائط کا استنباط کیا ہے مگر ان شرطوں کے تذکرے سے پہلے راویوں کے طبقات کا جاننا ضروری ہے راویان حدیث کے پانچ طبقے ہیں (م)

(۱) قوی الضبط کثیر الملازمۃ۔ یعنی جس راوی کا حافظہ بہت قوی ہو اور انہوں نے سفر و حضر میں اپنے شیخ سے زیادہ صحبت پائی ہو۔

(۲) قوی الضبط قلیل الملازمۃ۔ یعنی ان کا حافظہ تو قوی ہو؛ لیکن شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ رہی ہو۔

(۳) قلیل الضبط کثیر الملازمۃ۔ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو البتہ شیخ کی صحبت زیادہ پائی ہو۔

(۴) قلیل الضبط قلیل الملازمۃ۔ یعنی حافظہ کمزور ہو اور صحبت شیخ کا موقعہ بھی کم ملا ہو۔

(۵) الضعفاء والمجاهیل۔ اس کو قلیل الضبط، قلیل الملازمۃ مع الجرح سے بھی تعبیر کیا گیا ہے انہی پانچ طبقات

کے لحاظ سے صحاح ستہ کا درجہ متعین کیا گیا ہے۔

(۱) امام بخاری اپنی کتاب میں پہلے طبقے کے راوی کی روایت ذکر کرتے ہیں البتہ کہیں کہیں دوسرے طبقے کے

راوی کی چیدہ چیدہ روایت ذکر کرتے ہیں۔

(۲) امام مسلم پہلے اور دوسرے طبقے کی روایت بکثرت ذکر کرتے ہیں البتہ کبھی کبھی تیسرے طبقے کے راویوں

کی روایت بھی ذکر کرتے ہیں۔

(۳) امام نسائی تینوں طبقوں کی روایت مستقلاً ذکر کرتے ہیں۔

(۴) امام ابوداؤد تینوں طبقوں کے ساتھ بطور استصحاب طبقہ رابعہ کی روایات بھی لاتے ہیں۔
 (۵) امام ترمذی چاروں طبقے کی روایت مستقلاً اور کبھی کبھی پانچویں طبقے کی روایت بھی ذکر کر دیتے ہیں البتہ اس راوی پر جرح بھی ذکر کر دیتے ہیں۔
 (۶) ابن ماجہ نے پانچوں طبقے کی روایت مستقلاً ذکر کی ہے۔

فرق مراتب:

صحاح ستہ کے درمیان فرق مراتب کے سلسلے میں ایک خیال یہ ہے کہ ترتیب اس طرح ہے۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، یہ سب مل کر صحاح خمسہ کہلاتی ہیں، یہ نظریہ علامہ ذہبی کا ہے اور عام طور پر علماء دیوبند نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے، صاحب کشف الظنون کے یہاں ترتیب اس طرح ہے۔ پہلا درجہ صحیحین کا اس کے بعد ترمذی کا درجہ، اس کے بعد ابوداؤد وغیرہ، تیسرا نظریہ: تہذیب، تہذیب التہذیب، تقریب التہذیب، تذکرۃ الحفاظ وغیرہ کے اشارات سے ترتیب اس طرح معلوم ہوتی ہے۔ پہلا درجہ بخاری کا، دوسرا درجہ مسلم، کا تیسرا درجہ ابوداؤد کا، چوتھا درجہ ترمذی کا، پانچواں درجہ نسائی کا، گویا ان لوگوں نے ترمذی کو ابوداؤد کے بعد اور نسائی سے پہلے رکھا ہے، بعض حضرات نے نسائی کو ابوداؤد پر فوقیت دی ہے، علامہ کشمیری کی بھی یہی رائے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ امام نسائی کے یہاں شرط امام ابوداؤد سے سخت ہے؛ چنانچہ نسائی خود لکھتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب مجتبیٰ (نسائی) میں صحیح روایتیں ذکر کی ہیں جبکہ ابوداؤد ضعیف روایت بھی ذکر کرتے ہیں۔

ابن ماجہ:

اکثر لوگ صحاح میں انہی پانچ کتابوں کو شمار کرتے ہیں، ابن ماجہ کو صحاح میں شمار نہیں کرتے، بعد میں ابن ماجہ کو حسن ترتیب کی بنا پر صحاح میں شمار کیا گیا ہے، جن میں سب سے پہلے ابوطاہر مقدسی ہیں انہوں نے ابن ماجہ کو صحیح میں داخل کر کے صحاح ستہ سے موسوم کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر صحاح میں چھ کتابوں کو داخل کرنا ہے تو بجائے ابن ماجہ کے مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب شمار کرنا چاہئے یا دارمی کی سنن دارمی کو چھٹی کتاب شمار کرنا چاہئے، ابن ماجہ کو اس لئے صحاح میں داخل نہیں کیا جاسکتا کہ ابن ماجہ کی ۲۲ روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس کے ساتھ جن روایات میں امام ابن ماجہ منفرد ہیں ان کی اکثر و بیشتر روایات متکلم فیہ ہیں۔

احادیث صحاح کے مراتب

احادیث صحاح، صحت میں یکساں نہیں ہیں اس لئے کہ احادیث ہم تک راویوں کے واسطے سے پہونچی ہیں اور راوی ضبط و عدالت میں برابر نہیں ہوتے، اس لئے جس درجہ کا ضبط و عدالت راوی میں ہوگا اس کی روایت اس درجہ معتبر مانی جائیگی، اسی طرح شدوذ کی قلت اور نکارت کے نہ ہونے کی وجہ سے بھی حدیث میں فرق مراتب قائم ہو جاتا ہے، اسی بنا پر محدثین کا فیصلہ ہے کہ بخاری اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بخاری کے رواۃ ضبط و عدالت میں دیگر محدثین کے راویوں سے اعلیٰ درجے کے ہیں اور بخاری کی روایتیں قلت شدوذ اور نکارت سے سب سے زیادہ پاک ہیں۔ اس معیار پر احادیث کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) متفق علیہ روایت: جس کی تعداد ۲۳۳۶ بیان کی جاتی ہے۔

(۲) افراد بخاری: یعنی وہ روایت جس کو صرف امام بخاری نے نقل کیا ہے۔

(۳) افراد مسلم: یعنی وہ روایت جس کو صرف امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

(۴) وہ روایتیں جو بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق ہوں۔

(۵) جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہو۔

(۶) جو صرف مسلم کی شرط کے مطابق ہو۔

(۷) ان دونوں کتابوں کے علاوہ دیگر کتابیں جن میں صحیح حدیث ذکر کرنے کا التزام کیا گیا ہے،

فائدہ: کبھی افراد مسلم کو خارجی و جوہات کی بناء پر افراد بخاری پر ترجیح ہو سکتی ہے، مثلاً افراد بخاری کی حدیث ایک سند سے ہو اور افراد مسلم متعدد سند کے ساتھ ہو تو تعدد سند کی وجہ سے افراد مسلم کو افراد بخاری پر فوقیت ہوگی۔

علی شرط الصحیحین کا مطلب:

شرط بخاری و مسلم کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی حدیث ایسے راوی کے حوالے سے ذکر کی جائے جو بخاری و مسلم کے رواۃ کے علاوہ ہو مگر اس راوی میں ضبط و عدالت کے وہی اوصاف ہوں جو بخاری و مسلم کے راوی کے اوصاف ہیں اور وہ حدیث شدوذ و نکارت سے اسی طرح پاک ہو جیسے بخاری و مسلم کی روایت، ایسا راوی شرط بخاری اور شرط مسلم پر کہلائیگا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بخاری و مسلم کے راویوں سے کوئی ایسی نئی روایت ذکر کی جائے جو بخاری و مسلم میں نہیں ہے۔

صحاح ستہ کے مقاصد

علم حدیث کے طلبہ کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ صحاح ستہ کن مقاصد کے پیش نظر مرتب ہوئی ہیں؛ تاکہ ان مقاصد کو سامنے رکھ کر کما حقہ استفادہ کیا جاسکے۔

امام بخاری کا مقصد:

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس پہلو پر بحث کی ہے کہ بخاری کے یہ مقاصد تھے۔

(۱) صحیح اور متصل السند روایتوں کو جمع کرنا۔

(۲) فقہی مسائل کو مستنبط کرنا، اس لئے جا بجا موقوف، معلق، صحابہ کے فتاویٰ نقل کر کے مسائل کا استنباط

واستخراج کرتے ہیں۔

(۳) حدیث کی تفسیر و معانی بیان کرنا اسی لئے جا بجا تراجم میں حدیث کی شرح کرتے ہیں بخاری کے تراجم

در حقیقت فقہی مسائل کا مجموعہ ہے، اگر کوئی سوال کرے کہ بخاری نے فقہ میں کون سی کتاب لکھی تو اس کا جواب ہے کہ

بخاری کے تراجم ہی فقہی مسائل ہیں مشہور مقولہ ہے فقہ البخاری فی تراجمہ (۱)۔

مسلم شریف کا مقصد:

(۱) ان روایتوں کو جمع کرنا ہے جن کے صحیح اور مرفوع ہونے پر ائمہ حدیث کا اتفاق ہے۔

(۲) استنباط مسائل کے لئے مرتب طریقہ پر احادیث یکجا کرنا۔

(۳) حدیث کی مختلف سندوں کو ذکر کرنا تاکہ متن اور سند کا اختلاف اچھی طرح سامنے آجائے اور ایک موضوع

سے متعلق تمام روایات کو ان کے طرق صحیحہ کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کرنا، حسن ترتیب کے لحاظ سے مسلم بے نظیر ہے۔

امام ابوداؤد کا مقصد:

(۱) ان حدیثوں کو ذکر کرنا جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں، فضائل کی احادیث کو ضمنی طور پر ذکر کرتے ہیں مقصد

بنا کر ذکر نہیں کرتے۔

(۲) اپنی کتاب میں ان صحیح حسن اور ایسی ضعیف روایتوں کو ذکر کرتے ہیں جو قابل عمل ہو، جو ناقابل عمل روایت ہے ان کو ذکر نہیں کرتے ہیں جہاں کہیں ایسی روایت ہے وہاں قال ابوداؤد کہہ کر اس کی نکارت بیان کر دیتے ہیں اور جہاں خاموش رہ جاتے ہیں سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قابل عمل ہے اور ان کے نزدیک صحیح ہے۔

(۳) ان احادیث کو ذکر کرنا جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا ہے، امام ابوداؤد، امام نسائی کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اصح مافی الباب ہوتی ہے پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو مرجوح ہوتی ہے۔

امام ترمذی کا مقصد:

(۱) ان کا پہلا مقصد تو وہی ہے جو بخاری اور مسلم کا ہے یعنی صحیح احادیث کو جمع کرنا۔
(۲) ان کے مقاصد میں امام ابوداؤد کا مقصد بھی داخل ہے یعنی ان احادیث کو ذکر کرنا جو مسائل فقہیہ سے متعلق ہیں۔

(۳) ہر فقیہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرتے ہیں؛ لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں اور باب کی باقی حدیثوں کی طرف فی الباب عن فلان کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں۔

امام نسائی کا مقصد:

امام نسائی کا مقصد تالیف، زیادہ تر علل اسانید بیان کرنا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر باب کے شروع میں وہ حدیث ذکر کرتے ہیں جس میں ان کے نزدیک کوئی علت ہو، ان علتوں کو بیان کرنے کے بعد وہ حدیث لاتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ہو اس کے ساتھ استنباط احکام بھی پیش نظر رکھتے ہیں، مگر یہ انداز بہت لطیف ہوتا ہے، اسی لئے ان کے تراجم اپنی دقت نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔

ابن ماجہ کا مقصد:

ان کا انداز امام ابوداؤد کے مقاصد سے ملتا جلتا ہے، فرق اگر ہے تو یہ کہ ان کے یہاں صحت و حسن کا وہ اہتمام نہیں جو، ابوداؤد کے یہاں ہے۔ (م)

اصحاب صحاح کے مذاہب

امام بخاری کا مسلک:

امام بخاری کو بعض کتب حدیث میں شافعی قرار دیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام بخاری فقہی مسائل میں حمیدی کے شاگرد تھے اور حمیدی امام شافعی کے براہ راست شاگرد تھے اس لئے بخاری شافعی تھے؛ لیکن علامہ کشمیری نے اس پر جرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محض اتنی سی بات شافعی المسلک ہونے کے لئے کافی نہیں ورنہ تو امام بخاری کو حنفی المسلک کہنا چاہئے کیوں کہ امام بخاری، اسحاق بن راہویہ کے خاص شاگرد ہیں اور اسحاق بن راہویہ، عبد اللہ بن مبارک کے مخصوص شاگرد تھے اور عبد اللہ بن مبارک امام حنفیہ کی شاگرد تھے تو کیا اتنی سی بات سے یہ کہنا صحیح ہے کہ امام بخاری حنفی تھے، بخاری کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا آسان ہے کہ فقہی مسائل میں امام بخاری مجتہد تھے کسی کے مقلد نہیں تھے، جہاں بخاری نے امام ابو حنیفہ کی مخالفت کی ہے تو اس سے کہیں زیادہ امام شافعی کی مخالفت کی ہے، امام بخاری کے شافعی ہونے کی جو بات کہی جاتی ہے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مشہور مسائل میں بخاری نے امام شافعی کی موافقت کی ہے جیسے قرأت خلف الامام، رفع یدین، آمین بالجہر وغیرہ، شاید انہی مسائل میں موافقت کی وجہ سے یہ مشہور ہو گیا کہ وہ شافعی تھے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ (۱)

امام مسلم کا مسلک:

ان کے بارے میں مشہور یہی ہے کہ شافعی ہیں، مگر علامہ کشمیری کے نزدیک امام مسلم کا شافعی ہونا کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں، امام مسلم نے خود تراجم ابواب نہیں لکھے ہیں، اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کس امام کے مقلد تھے۔ (۲)

امام ابوداؤد اور امام نسائی کا مسلک:

ان دونوں کی بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں شافعی تھے، دوسرا قول ہے حنبلی تھے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام احمد، ابوداؤد کے مخصوص استاذ ہیں حنابلہ نے بکثرت ابوداؤد کی روایت سے استدلال کیا ہے اس لئے ان کو حنبلی کہا جاتا ہے۔

(۱) ابن القیم کی تحقیق میں آپ حنبلی تھے، علامہ طاہر جزائری کی نظر میں مجتہد مطلق تھے۔ (م)

(۲) شیخ عبد اللطیف سندی فرماتے ہیں کہ ترمذی اور مسلم کے متعلق عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دونوں امام شافعی کے مقلد ہیں حالانکہ یہ دونوں مجتہد تھے۔ (م)

ابن ماجہ کا مسلک:

ابن ماجہ کا بھی مسلک متعین طور پر معلوم نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے ہے کہ ان کا حنبلی مسلک کی طرف میلان تھا، علامہ کشمیری فرماتے ہیں شاید ابن ماجہ شافعی تھے۔

امام ترمذی کا مسلک:

ان کے بارے میں عام رجحان یہ ہے کہ یہ شافعی تھے؛ لیکن مقلد جامد نہیں تھے، بلکہ کچھ مسائل میں امام شافعی سے اختلاف رائے رکھتے تھے جیسا کہ گرمی کے زمانے میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا امام ترمذی کے نزدیک رائج ہے، جب کہ امام شافعی کچھ شرائط کے ساتھ تاخیر کو مستحب اور شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں تعجیل کو مستحب مانتے ہیں، امام ترمذی نے امام شافعی کے مسلک کو نقل کر کے اس کی تردید کی ہے، ان کا یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسے بہت سے مسائل میں حضرات صاحبین نے امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے، مولانا عبد الرحمن مبارکپوری ایسے مقامات کو دیکھ کر یہ کہنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ امام ترمذی مجتہد تھے مقلد نہیں احادیث کو سامنے رکھ کر خود مسائل کا استنباط کرتے تھے اگر یہ شافعی ہوتے تو امام شافعی سے اختلاف نہ کرتے؛ لیکن مولانا مبارکپوری کا یہ سمجھنا اس وجہ سے ہے کہ وہ متقدمین میں تقلید کے درجات سے واقف نہیں تھے اصول میں اپنے امام سے موافقت کرنا اور فروع میں اختلاف کرنا یہ تقلید کے مغائر نہیں ہے، امام ترمذی مقلد جامد نہیں تھے؛ بلکہ مقلد منتسب تھے۔ (۱)

اصحاب صحاح کی ولادت و وفات

نمبر شمار	اصحاب صحاح	ولادت	وفات
(۱)	امام بخاری محمد بن اسماعیلؒ	شوال ۱۹۴ھ	بروز ہفتہ شوال ۲۵۶ھ
(۲)	امام مسلم بن حجاج القشیریؒ	۲۰۴ھ	۲۵ رجب ۲۶۱ھ
(۳)	امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث البجستانیؒ	۲۰۲ھ	۱۶ شوال ۲۷۵ھ
(۴)	امام نسائی احمد بن شعیب ابوعبدالرحمنؒ	۲۱۵ھ	۱۳ صفر ۲۷۳ھ
(۵)	امام ترمذی محمد بن عیسیٰ ابو عیسیٰؒ	۲۰۹ھ	۱۳ رجب ۲۷۹ھ
(۶)	ابن ماجہ محمد بن یزید بن ماجہؒ	۲۰۹ھ	۲۲ رمضان ۲۷۳ھ (م)

امام ترمذی کے حالات

حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں امام ترمذی کا نسب اس طرح بیان کیا ہے:

ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک سلمیٰ، ضرری، بوغی، الحافظ، المشہور، سلمیٰ یہ ایک قبیلہ ہے جو بنی سلیم کے نام سے موسوم ہے، قیس بن غیلان کی ایک شاخ ہے اسی قبیلے سے امام ترمذی کا تعلق تھا اس لئے سلمیٰ کہلاتے ہیں، بوغ ترمذ سے چھ فرسخ قریب ایک گاؤں ہے وہیں کے رہنے والے تھے، اس لئے بوغی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ ترمذی کو تین بلکہ چار طرح پڑھا جاتا ہے۔

(۱) بفتح التاء وكسر الميم تَرْمِذُ

(۲) بفتح التاء والميم تَرْمَذُ

(۳) بكسر التاء والميم تَرْمِذُ، اہل ترمذ کے یہاں مشہور تا مفتوح اور میم مکسور ہے، لیکن دوسرے لوگوں میں مشہور بکسر التاء والمیم ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے تاء اور میم دونوں کو مضموم کہا ہے تَرْمُذُ۔

پیدائش:

امام ترمذی کا سن پیدائش ۲۰۹ھ ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ۲۰۰ھ ہے؛ لیکن پہلا قول زیادہ رائج ہے، وفات ۱۳۱ھ رجب شب دوشنبہ ۲۷۹ھ میں ہوئی، مدت عمر ۷۰ سال ہے، سن وفات اور مدت عمر کو کسی نے اس شعر میں ظاہر کیا ہے:

الترمذي محمد ذو زين ☆ عطر وفات عمره في عين (ع)

علامہ بقاعی لکھتے ہیں کہ امام ترمذی اصل میں مرو کے رہنے والے تھے، لیث بن سيار کے دور حکومت میں ان کے دادا سورہ مرو سے منتقل ہو کر ترمذ چلے آئے، یہیں بود و باش اختیار کر لیا، امام کی پیدائش ترمذ ہی میں ہوئی اور پرورش بھی یہیں ہوئی، شاہ عبدالعزیز نے بستان الحدیث میں لکھا ہے کہ امام ترمذی امام بخاری کے شاگرد تھے، امام مسلم، امام ابوداؤد اور ان کے شیوخ سے روایت نقل کرتے ہیں، بصرہ، کوفہ، ری، خراساں، حجاز، واسط، میں سا لہا سال طلب علم کی وجہ سے مقیم رہے، حافظ ابن حجر نے ”تہذیب التہذیب“ میں لکھا ہے کہ: امام ترمذی نے مختلف ملکوں کا سفر کیا، خراسان، عراق،

حجاز کے مشائخ سے حدیثیں سنی، امام بخاری سے بہت کچھ استفادہ کیا، امام مسلم سے بھی حدیثیں سنی، اپنی جامع ترمذی میں امام مسلم سے ایک روایت نقل کی ہے وہ حدیث کتاب الصوم میں ہے: احصوا ہلال شعبان لرمضان (۱) امام بخاری نے امام ترمذی سے دو حدیث روایت کی ہے اس کو اصطلاح میں روایۃ الأكابر عن الأصاغر سے موسوم کیا جاتا ہے، امام بخاری کا مقولہ ہے کہ کوئی محدث اس وقت تک محدث نہیں ہو سکتا جب تک اپنے سے بڑے، اپنے سے چھوٹے اور اپنے سے برابر سے علم حاصل نہ کرے، وہ دو حدیث جو امام بخاری امام ترمذی سے نقل کرتے ہیں ان میں سے ایک حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے، جو کتاب التفسیر میں سورہ حشر میں ہے ما قطعتم من لینۃ أو ترکتموها قائمۃ علی أصولها، قال: اللینۃ النخلۃ اس حدیث کو ذکر کر کے امام ترمذی لکھتے ہیں سمع منی محمد بن اسمعیل هذا الحدیث (۲) دوسری حدیث ابوسعید خدری سے ہے جس کے الفاظ ہیں یَا عَلِیُّ لَا یَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَجُنَّبَ فِی هَذَا الْمَسْجِدِ غَیْرِی وَغَیْرَکَ اس کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں: سمع منی محمد بن اسمعیل هذا الحدیث واستغربه (۳)

قوت حافظہ:

علامہ ذہبی، ابن حبان کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ امام ترمذی قوت حفظ میں ضرب المثل تھے، حاکم کا بیان ہے کہ عمر بن ملک کو کہتے ہوئے سنا کہ امام بخاری وفات پا گئے اور انہوں نے امام ترمذی کی طرح علم، حفظ، ورع اور تقویٰ میں کوئی اور خلیفہ نہیں چھوڑا، خدا کے خوف سے اتنا روئے کہ اخیر عمر میں نابینا ہو گئے، امام بخاری باوجود استاذ ہونے کے امام ترمذی سے فرمایا کرتے تھے تم نے جتنا فائدہ مجھ سے حاصل کیا اس سے زیادہ فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی استاذ کو اگر ذہین شاگرد مل جائے تو ایسے شاگردوں سے استاذ کی معلومات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے قوت حافظہ کا مشہور واقعہ ہے کہ ان کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃً پہونچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے کہ راستہ میں کسی منزل پر شیخ سے ملاقات ہو گئی، امام ترمذی نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃً پہونچے ہیں ان کو قرأت شیخ سے حاصل کر لیں؛ چنانچہ شیخ سے ان اجزا کی قرأت کی درخواست کی، شیخ نے درخواست منظور فرمائی، اور کہا وہ اجزاء

(۱) ترمذی شریف، باب ما جاء إحصاء ہلال، رقم الحدیث: ۶۹۰

(۲) ترمذی شریف ۱۶۶/۲، مکتبہ اتحاد، رقم الحدیث: ۳۳۰۳

(۳) ترمذی شریف، حدیث نمبر: ۴۰۹۲، تحقیق بشار عواد معروف ناشر دار الغرب الاسلامی، بیروت

لے آؤ امام ترمذی نے اپنے محل جا کر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نمل سکے اور پتہ چلا کہ وہ جز گھر پر رہ گئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے پھر یہ ترکیب کی کہ سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کی اور امام ترمذی کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کر رہے تھے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قرأت سے موازنہ کر رہا ہوں اچانک شیخ کی نگاہ سادہ کاغذ پر پڑی تو دیکھ کر فرمایا کہ تمہیں شرم نہیں آتی تم نے میرا وقت ضائع کر دیا اس موقع پر امام ترمذی نے پورا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا میں نے آپ کا وقت ضائع نہیں کیا جتنی حدیثیں آپ نے پڑھی مجھے یاد ہو گئی، شیخ نے بطور امتحان سنانے کے لئے کہا امام ترمذی نے من وعن تمام احادیث سنا دیں، شیخ کوشہ ہوا کہ یہ حدیثیں پہلے سے یاد ہوں گی اس پر امام ترمذی نے فرمایا آپ مجھے اس کے علاوہ کچھ حدیثیں سنائیں شیخ نے مزید چالیس احادیث سنائیں امام ترمذی نے وہ حدیثیں من وعن سنا دی شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے اور فرمایا ما رأیت مثلك (۱)

ان کے حفظ کا ایک دوسرا واقعہ جس کو حضرت شیخ الہند نے بیان فرمایا کہ ایک بار امام ترمذی جب کہ وہ ناپینا ہو چکے تھے ایک قافلہ کے ساتھ اونٹ پر سوار ہو کر حج کو تشریف لے جا رہے تھے راستہ میں ایک مقام پر چلتے ہوئے انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور دیگر رفقاء کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی رفقاء نے حیران ہو کر اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذی نے فرمایا کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا تو امام ترمذی نے گھبرا کر قافلہ کو روکنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کر لو، مجھے یاد ہے کہ عرصہ دراز پہلے جب میں یہاں سے گزرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا جس کی شاخیں جھکی ہوئی تھیں، جو مسافروں کے لئے پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر گزرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے؛ لہذا میں روایت حدیث ترک کر دوں گا، رفقاء نے اتر کر تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعہ یہاں درخت تھا مسافروں کی پریشانی کے باعث کٹا دیا گیا۔

فائدہ: بعض لوگ امام ترمذی کو مادر زاد ناپینا کہتے ہیں؛ لیکن یہ قول ضعیف ہے ان کے حفظ کے مذکورہ واقعہ سے اس کو تردید ہوتی ہے علامہ جلال اللہ زحشری صاحب کشف نے لکھا ہے کہ اس امت میں محدثین میں قنادہ کے سوا کوئی پیدائشی ناپینا نہیں گزرے ہیں، زحشری کے اس قول سے بھی ان حضرات کی تردید ہوتی ہے صحیح یہ ہے کہ وہ پینا تھے خوف خدا سے روتے روتے آنکھ کی بینائی جاتی رہی۔

ابوعیسیٰ کنیت:

امام ترمذی کا نام محمد اور کنیت ابوعیسیٰ ہے اسی کنیت سے جامع ترمذی میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک صحیح ہے؟ مصنف ابن شیبہ کی حدیث ہے: ان رجلا اکتني بأبي عيسى فقال رسول الله ان عيسى لا أب له (۱) اور مصنف میں ہی ہے: إن عمر بن الخطاب ضرب إبننا له اکتني بأبي عيسى فقال: إن عيسى لا أب له (۲) یعنی حضرت عمر نے اپنے صاحبزادے کو اس وجہ سے مارا تھا کہ انہوں نے اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی حضرت عمر نے فرمایا کہ عیسیٰ کے تو باپ نہیں تھے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے یہ کنیت کیوں اختیار فرمائی؟ کیا ان روایات کا ان کو علم نہیں تھا، بعض علماء نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ پہلی حدیث مرسل ہے یعنی اس میں صحابی کا نام حذف کر دیا گیا ہے اور دوسری حدیث موقوف ہے یعنی حضرت عمر کا قول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر پہلی حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو اس میں ابوعیسیٰ کنیت کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس میں حقیقت واقعہ کا اظہار ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے باپ نہیں تھے آنحضور نے بطور مذاق فرمایا تھا (۳) جیسا کہ ایک سائل نے آپ سے سواری مانگی تو آپ نے فرمایا کہ میں تجھے اونٹ کا بچہ دوں گا اس پر سائل نے کہا یا رسول اللہ میں اونٹ کا بچہ لے کر کیا کروں گا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو اونٹ ہوگا وہ کسی اونٹنی کا بچہ ہی تو ہوگا، یہ بطور مذاق فرمایا تھا (۴) ابوعیسیٰ کنیت کے جائز ہونے کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ مغیرہ بن شعبہ نے اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی (۵) حضرت عمر نے اس پر اعتراض کیا تو حضرت مغیرہ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور کی حیات طیبہ میں رکھی تھی آپ کو اس کا علم تھا؛ لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، ”اصابة في تمیيز الصحابة“ میں حافظ ابن حجر نے امام بغوی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے حضرت عمر کے گھر آنے کی اجازت چاہی اور اپنی کنیت ابوعیسیٰ ذکر کی، حضرت عمر نے پوچھا من ابو عيسى حضرت مغیرہ نے کہا ”مغیرہ بن شعبہ“ اس پر حضرت عمر نے فرمایا کہ کیا عیسیٰ کے باپ تھے؟ تو اس کی شہادت بعض صحابہ نے دی کہ حضور نے ان کی کنیت ابوعیسیٰ رکھی ہے اس پر حضرت عمر نے فرمایا ان النبي غفرله وانا لا ندری

(۱) مصنف ابن أبي شيبة باب ما ذكر في الضحك وكثرته، رقم الحديث: ۲۷۲۰۶

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، رقم الحديث: ۲۷۲۰۷

(۳) ترمذی شریف ۲۰۲، مکتبہ اتحاد

(۴) ترمذی باب ما جاء في المزاح، رقم الحديث: ۱۹۹۱

(۵) ابوداؤد، باب فيمن يتكنى بأبي عيسى، رقم الحديث: ۴۹۶۳

ما یفعل بنا وکناہ ابا عبد اللہ اس حدیث میں حضرت مغیرہ نے خبر دی ہے اس سے بڑھ کر جواز کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے۔ (۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں کہ ابو عیسیٰ کنیت کے مکروہ ہونے کی دلیل میں کوئی حدیث مرفوع، صحیح، صریح نہیں ہے اس لئے جواز ہی قرین قیاس ہے، رہا حضرت عمر کا اثر تو وہ حکم میں مرفوع کے نہیں ہے، اس لئے امام ترمذی پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

فائدہ: شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں کہ ترمذی نام کے تین بزرگ گزرے ہیں ایک ابو عیسیٰ ترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے ان کی تین کتب آج تک یادگار چلی آرہی ہے، ایک ”جامع ترمذی“ دوسری کتاب ”شمائل ترمذی“ تیسری کتاب العلل (۲) دوسرے ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں جو ترمذی کبیر کے نام سے معروف ہیں، بخاری میں ان کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے حکیم ترمذی جو صوفی اور مؤذن تھے جن کی کتاب ”نوادیر الاصول“ ہے اور زیادہ تراحدیث ضعیفہ پر مشتمل ہے، بعض لوگوں کو اشتباہ ہو گیا ہے وہ تینوں کو ایک سمجھتے ہیں، جو بالکل غلط ہے۔

جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات

امام ترمذی کی یہ کتاب اپنی مختلف اور متنوع خصوصیات کی بنا پر کافی شہرت کی حامل ہے، اور صحاح ستہ میں شمولیت رکھتی ہے، اس کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے، جس کو شاہ عبدالعزیز نے بستان المحمدین میں ذکر کیا ہے۔

(۱) حسن ترتیب اور عدم تکرار کی وجہ سے یہ کتاب بے نظیر ہے۔

(۲) فقہاء کے مذاہب بیان کرتے ہیں، جس کی طرف کسی محدث نے توجہ نہیں دی، اسی کے ساتھ فقہاء کے وجوہ استدلال کو بھی ذکر کرتے ہیں اور رائج مذہب کی وجہ ترجیح بھی بیان کرتے ہیں اور مخالف کے دلائل بھی ذکر کرتے ہیں اور کبھی حج بن کر فقہاء کے درمیان محاکمہ بھی کرتے ہیں، ان وجوہات کی بنا پر ترمذی کی افادیت بخاری و مسلم سے بڑھ

(۱) الإصابة ۱۵۷/۶ مغیرة بن شعبه

(۲) احمد محمد شاكر نے مقدمہ میں امام ترمذی کی تصنیفات اس طرح ذکر کی ہیں (۱) الجامع الصحیح (۲) الشمائل (۳) العلل (۴) التاريخ (۵) الزہد

(۶) الاسماء والكنی شرح ترمذی احمد بن شاکر ۱/۹۰ (م)

جاتی ہے کیوں کہ بخاری و مسلم سے خواص ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں جبکہ ترمذی سے عوام و خواص سب ہی مستفیض ہو سکتے ہیں۔ (۱) خود ترمذی کا بیان ہے میں نے ترمذی لکھ کر اپنے زمانہ کے مشہور علماء کے سامنے پیش کیا تو سبھوں نے اس کو پسند کیا اور خود فرماتے ہیں جس کے گھر میں ترمذی ہو اس کو سمجھنا چاہئے کہ اس کے گھر میں بولنے والا نبی موجود ہے۔ (۲)

(۳) حدیث ذکر کر کے اس کی حیثیت بتاتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن یا غریب یہ بات بھی کسی اور کتاب میں نہیں ملتی۔

(۴) حدیث ذکر کرنے کے بعد اس کے متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر و فی الباب عن فلان و فلان سے اشارہ کر دیتے ہیں۔

(۵) راویوں کے نام و القاب اور کنیت کو ذکر کرتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سند میں راوی کا نام ہوتا ہے مگر وہ کنیت سے زیادہ مشہور ہوتا ہے اور کبھی سند میں کنیت ہوتی ہے اور وہ نام سے زیادہ مشہور ہوتا ہے، امام ترمذی نام کے بعد کنیت اور کنیت کے بعد نام ذکر کر دیتے ہیں اس سے دو راویوں کا شبہ ختم ہو جاتا ہے۔

(۶) غریب الاستعمال الفاظ کی شرح کرتے ہیں۔

(۷) امام ترمذی گاہے بگاہے یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ فلاں راوی کی ملاقات آنحضور سے ہے یا نہیں تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ یہ روایت مرسل ہے یا مسند۔

(۸) یہ بھی بیان کرتے ہیں یہ روایت معمول بہا ہے یا نہیں، کتاب العلل میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ میں نے ترمذی میں جتنی روایتیں درج کی ہیں سوائے دو کے تمام روایتیں معمول بہا ہیں (۳) جن دو، روایت پر امت میں کسی فقیہ نے عمل نہیں کیا ہے، ان میں پہلی روایت عبد اللہ بن عباس کی ہے جس کا مضمون ہے کہ حضور ﷺ نے مدینہ طیبہ میں بلا خوف و بلا بارش کے جمع بین الصلاتین کیا (۴) حالانکہ بلا عذر ائمہ کے یہاں جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، دوسری

(۱) قال الإمام أبو اسنعليل عبد الله بن محمد الأنصاري: كتاب الترمذي عندي أنفع من كتابي البخاري والمسلم لا يقف على الفائدة منهما إلا المتبحر العالم وكتاب أبي عيسى يصل إلى فائدته كل أحد من الناس، مقدمة على الترمذي أحمد شاكر ۱/۸۸

(۲) مرآة المفاتيح ۲۳۱۔ (۳) ترمذی ۲۳۳۲، کتاب العلل، مكتبة الاتحاد

(۴) وعن ابن عباس قال جمع رسول الله بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر، ترمذی ۴۷۸، مكتبة الاتحاد

روایت جو متروک العمل ہے وہ یہ ہے کہ شرابی اگر چوتھی بار پکڑا جائے تو اس کو قتل کر ڈالو (۱) حالانکہ امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں دونوں حدیثیں معمول بہ ہیں؛ کیوں کہ احناف پہلی حدیث کو جمع صوری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔

(۹) متعارض احادیث کے تعارض کو دفع کرتے ہیں۔ (۲)

امام ترمذی کی تصحیح و تحسین

امام ترمذی فن حدیث کے بلاشبہ امام ہیں اس کے باوجود بعض موقع پر احادیث کی تصحیح و تحسین میں ان سے فروگزاشت ہوئی ہیں، مثلاً ”میزان الاعتدال“ میں علامہ ذہبی، کثیر بن عبد اللہ بن عوف مزنی کے حالات میں لکھتے ہیں کہ امام جرح و تعدیل یحییٰ بن معین نے ان کے بارے میں ”لیس بشیئ“ کہا ہے امام شافعی اور امام ابو داؤد نے ”رکن من ارکان الکذب“ فرمایا ہے، امام احمد نے ان کی روایت رد کر دی ہے، دارقطنی نے ان کے بارے میں متروک اور ابو حاتم نے ”لیس بالمتمین“ اور امام نسائی نے ”لیس بثقة“ ذکر کیا ہے، کثیر کے بارے میں مطرف بن عبد اللہ مدنی کہتے ہیں کہ کثیر کو دیکھا بڑے جھگڑا لوتھے، ہمارے اصحاب ان سے روایت نہیں لیتے تھے، لیکن امام ترمذی نے کثیر بن عبد اللہ کی روایت ”الصلح جائز بین المسلمین“ نقل کر کے روایت پر صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے جو سراسر غلط ہے (۳) اسی طرح یحییٰ بن یمان کے حالات میں علامہ ذہبی عبد اللہ بن عباس کی حدیث ان النبی دخل قبراً فاسرج له سراجاً (۴) ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن لکھا ہے حالانکہ اس میں تین راوی ضعیف ہیں (۵)

صحیح بات یہ کہ جہاں کسی راوی کی تصحیح و تحسین میں امام ترمذی منفرد ہوں وہاں ان کی تصحیح و تحسین غیر معتبر ہے اور جہاں ائمہ حدیث کی موافقت کر کے تصحیح و تحسین کی ہے وہ معتبر ہے، ابو عبد اللہ حاکم سے بھی ترمذی کی طرح تصحیح و تحسین میں

(۱) عن معاوية قال رسول الله من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، ترمذی ۱/ ۲۶۷، مكتبة الاتحاد
(۲) (۱۰) اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا اضطراب ہو تو امام ترمذی اس کی مفصل تشریح کرتے ہیں (۱۱) اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذی عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو اس لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہوتی ہیں (۱۲) جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم بہت سہل ہیں اور اس سے حدیث تلاش کرنا بہت آسان ہے۔ (م)

(۳) میزان الاعتدال ۳/ ۴۰۷، دارالمعرفة، بیروت

(۴) ترمذی باب ما جاء في الدفن بالليل، رقم الحديث: ۱۰۵۷

(۵) میزان الاعتدال ۴/ ۴۱۶، دارالمعرفة، بیروت

غلطیان ہوئی ہیں مگر دونوں کا پلہ برابر نہیں ہے۔ تخریج احادیث ہدایہ میں ہے کہ حاکم کی تصحیح ترمذی اور دارقطنی کی تصحیح سے کم تر ہے اور بعض نے برابر بھی بتایا ہے البتہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کی تصحیح کو حاکم کی تصحیح پر بالاتفاق ترجیح دی گئی ہے؛ لہذا صحیحین کی تصحیح کو حاکم کی تصحیح پر بدرجہ اولیٰ فوقیت ہوگی۔

محدث، حافظ، حجت، حاکم کی تعریفات

محدث: وہ شخص ہے جو حدیث کے سندوں اور رجال کی عدالت سے واقف ہو، جو شخص صرف حدیث کو سن لے اور سند و رجال کا علم نہ رکھتا ہو وہ محدث نہیں کہلایگا۔

حافظ: جن کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ حافظ وہ ہے جو تمام رجال حدیث پر عبور رکھتا ہو، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ جتنی حدیثیں ان کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں۔

حجت: جن کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔

حاکم: جن کو تمام حدیثیں متن و سند اور جرح و تعدیل کے ساتھ یاد ہو۔

ترمذی کی سند

اسناد الترمذی منا إلی الإمام الحافظ أبي عيسى الترمذی

حصل لي الإجازة عن شيخی العلامة إبراهيم البلياي صدر المدرسين بدارالعلوم ديوبند يروي رحمه الله عن شيخه المحدث شيخ الهند محمود حسن الديوبندي عن شيخه الحجة العارف محمد قاسم النانوتوي وعن شيخه المحدث الفقيه الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي كلاهما يرويان عن المحدث الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي.

ح و يروي شيخ الهند عاليًا عن الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي وعن الشيخ عبد الرحمن الفاني فتى وعن الشيخ أحمد علي السهارنفوري وعن الشيخ محمد مظفر النانوتوي وهؤلاء الأربعة يروون عن الشيخ المحدث محمد إسحاق الدهلوي، عن جده لأمه المحدث الحجة الشاه عبد العزيز، عن والده الإمام الشاه ولي الله الدهلوي، عن شيخه أبو طاهر محمد

بن إبراهيم الكردي المدني عن أبيه الشيخ إبراهيم الكردي المدني عن شيخه المزاحي يعني السلطان بن أحمد عن شيخه الشهاب أحمد بن خليل السبكي عن شيخه النجم الغيطي عن شيخه الزين زكريا عن شيخه العز عبد الرحيم بن محمد الفراط عن شيخه عمر بن الحسن المراغي عن شيخه الفخر بن أحمد البخاري، عن شيخه عمر بن طبرزد البغدادي، عن شيخه أبو الفتح عبد الملك بن أبي القاسم عبد الله بن أبي سهيل الهروي الكروخي، عن شيخه القاضي الزاهد أبي عامر محمد بن القاسم بن محمد الأزدي.

ح قال الكروخي واخبرنا الشيخ أبو نصر عبد العزيز بن محمد بن علي إبراهيم الترياقى والشيخ أبو بكر أحمد بن عبد الصمد بن أبي الفضل بن أبي حامد الغورجي قالوا اخبرنا أبو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله بن أبي الجراح الجراحي المروزي المرزباني قال أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي قال أخبرنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي الحافظ، عن شيخه هناد عن شيخه وكيع عن شيخه إسرائيل عن شيخه سماك بن حرب عن شيخه مصعب بن سعد عن شيخه عبد الله بن عمر عن شيخه سيد الكونين النبي الأمي محمد بن عبد الله صلوة وسلاما دائمين إلى يوم الدين.

ترمذی کی سند کے چار حصے ہیں (۱) مجھ سے لے کر شاہ اسحاق تک یہ کتاب میں نہیں ہے، (۲) شاہ اسحاق سے عمر بن طبرزد بغدادی تک یہ کتاب میں بسم اللہ سے پہلے لکھا ہوا ہے، (۳) عمر بن طبرزد بغدادی سے امام ترمذی تک یہ کتاب میں بسم اللہ کی نیچے لکھا ہوا ہے، (۴) ترمذی سے نبی کریم ﷺ تک جس کو امام ترمذی نے حدیث کے ساتھ ذکر کیا ہے۔



قال الشيخُ عمرُ بنُ طَبَرَزْدِ البَغْدَادِيِّ أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي سَهْلٍ الْهَرَوِيُّ الْكُرُوخِيُّ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّلِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةِ سَبْعٍ وَأَرْبَعِينَ وَخَمْسٍ مِائَةٍ بِمَكَّةَ شَرَّفَهَا اللَّهُ وَأَنَا أَسْمَعُ قَالَ: أَنَا الْقَاضِي الرَّاهِدُ أَبُو عَامِرٍ مُحَمَّدُ بْنُ قَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَرَأَهُ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ فِي ربيعِ الْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ اثْنَيْنِ وَثَمَانِينَ وَأَرْبَعٍ مِائَةٍ قَالَ الْكُرُوخِيُّ: وَأَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو نَصْرِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّرْيَاقِيِّ وَالشَّيْخُ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ بْنِ أَبِي حَامِدٍ الْغُورَجِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ قَرَأَهُ عَلَيْهِمَا وَأَنَا أَسْمَعُ فِي ربيعِ الْآخِرِ مِنْ سَنَةِ إِحْدَى وَثَمَانِينَ وَأَرْبَعٍ مِائَةٍ قَالُوا أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْجَرَّاحِ الْجَرَّاحِيُّ الْمَرْوَزِيُّ الْمَرْزُبَانِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، أَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ محبوبٍ بْنِ فُضَيْلٍ الْمَحْبُوبِيِّ الْمَرْوَزِيُّ فَأَقْرَأَ بِهِ الشَّيْخُ الثَّقَةُ الْأَمِينُ أَنَا أَبُو عَيْسَى مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ سَوْرَةَ بْنِ مُوسَى التِّرْمِذِيُّ الْحَافِظُ قَالَ:

ترجمہ: شیخ عمر بن طبرزد البغدادی نے کہا ہمیں خبر دی شیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابی القاسم عبد اللہ بن سہل ہروی کروی نے ۵۴۷ھ میں ذی الحجہ کے پہلے عشرے میں مکہ مکرمہ میں (اللہ تعالیٰ اس کو مکرم و معزز رکھے) دراہن حالیکہ میں سن رہا تھا، شیخ ابو الفتح عبد اللہ بن ابی سہل نے کہا کہ ہمیں خبر دی قاضی زاہد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد ازدی نے اس حال میں کہ ان کے سامنے پڑھا گیا اور میں سن رہا تھا، ربیع الاول ۴۸۲ھ میں، کروی کہتے ہیں اور ہمیں خبر دی شیخ ابو نصر عبد العزیز بن محمد بن علی بن ابراہیم التریاقی اور شیخ ابو بکر احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل بن حامد غورجی نے اس حال میں کہ ان دونوں کے سامنے پڑھا گیا اور میں سن تھا ربیع الاول ۴۸۱ھ میں، ان لوگوں نے کہا ہمیں خبر دی ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ بن ابی الجراح جراحی مروزی مرزبانی نے دراہن حالیکہ ان پر پڑھا گیا، ہمیں خبر دی ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل محبوبی مروزی نے پس اس کو برقرار رکھا شیخ نے جو ثقہ اور امین ہیں ہمیں خبر دی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ ترمذی نے۔

قوله اخبرنا الشيخ: أخبرنا الشيخ سے کتاب الطہارت تک عمر بن طرز بغدادی کی عبارت ہے جس میں انہوں نے اپنی ترمذی کی سند بیان کی ہے، ترمذی کا نسخہ انہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے، امام ترمذی کی عبارت ابواب الطہارت سے شروع ہو رہی ہے۔

فائدہ: لفظ ابن جب دو مسلسل ناموں کے درمیان آئے تو بغیر الف کے لکھا جاتا ہے، ہاں اگر شروع سطر میں آجائے تو پھر الف لکھ دیا جاتا ہے، اسی طرح ابن پہلے نام کی صفت ہوتا ہے، اس لئے اعراب میں پہلے عَلم کے تابع ہوگا، یہاں عبد الملک بن ابوالقاسم میں ابن، عبد الملک کی صفت ہے۔ (۱)

قوله: الهَرَوِي الكُرُوخي: بفتح الها والراء والياء للنسبة یہ ہرات کی طرف منسوب ہے جو خراسان کا ایک شہر ہے، کروخی بفتح الکاف وضم الراء بغیر تشدید کے یہ ہرات کا ایک قریہ ہے، یہ دونوں شیخ ابوالفتح کی صفت ہے۔
قاعدہ: سلسلہ سند میں جو صفت ذکر کی جاتی وہ راوی کی صفت ہوتی ہے، نہ کے اس کے باپ دادا کی، اس لئے ہروی اور کروخی، شیخ ابوالفتح کی صفت ہے ان کے والد ابوالقاسم کی نہیں، ہاں جہاں اس کی تصریح ہو کہ یہ صفت راوی کے باپ یا دادا کی ہے تو باپ دادا کی صفت ہوگی، جیسے یحییٰ بن سعید القطان کے بارے میں ایک خیال یہ ہے کہ قطان ان کے والد سعید کی صفت ہے۔ (۲)

فائدہ: حافظ ابن صلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ عرب کا دستور تھا کہ لوگوں کو ان کے قبیلے کی طرف منسوب کرتے تھے، لیکن جب اسلام دور دراز ممالک میں پھیل گیا اور اہل عرب دوسرے ممالک منتقل ہو گئے تو ان میں بہت سے لوگوں کا نسب محفوظ نہیں رہ سکا اس لئے لوگوں کا انتساب وطن کی طرف کرنے لگے، جو لوگ ایک وطن چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف منتقل ہو جاتے تھے اگر ان کی نسبت دونوں طرف کرنا ہو تو پہلے وطن اول کی طرف نسبت کریں گے پھر دوسرے وطن کی طرف اور بہتر یہ ہیکہ دوسرے وطن کی طرف نسبت کرتے وقت ثم کا اضافہ کر دیا جائے مثلاً کوئی شخص مصر چھوڑ کر دمشق کو اپنا وطن بنا لے تو کہا جائیگا فلان المصری ثم الدمشقی، نیز اگر کوئی شخص کسی بڑے شہر کے قریہ کا رہنے والا ہو تو اس کی نسبت قریہ کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ الهروی الکروخی اسی نسبت کی قبیل سے ہے۔ (۳)

قوله: أخبرنا القاضي الزاهد: یہ شیخ ابوالفتح کے استاذ ہیں الازدی یا ئے نسبی ہے ازد، یمن کے ایک قبیلہ کا نام

ہے، صاحب قاموس لکھتے ہیں کہ ازد کو سین کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے یعنی اسد اور یہ فصیح تر ہے، انصار سب کے سب اسی کی اولاد ہیں، اسد بن خزیمہ ایک دوسرا قبیلہ ہے جب ازد کے زاء کو سین سے بدل دیا جائیگا تو ازد اور اسد میں فرق نہیں معلوم ہو سکے گا، اس لئے بعض لوگوں نے اشتباہ کو دور کرنے کے لئے یہ صورت اختیار کی ہے کہ ازدی کے لئے کہا جائیگا فلان من بنی الأسد یعنی الأسد الف لام کے ساتھ اور اسدی میں بغیر الف لام کے فلان من بنی اسد۔

قوله: قراءة عليه وانا اسمع: قراءة مصدر ہونے کی بنا پر اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں معنی میں ہو سکتا ہے اور حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے، بنی للمفعول ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی حال کونہ یقرأ علیہ وانا اسمع اور بنی للفاعل ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی حال کونہ قارئاً علیہ وانا اسمع، ”کفایہ“ میں خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ اگر شاگرد اس طرح حدیث کو حاصل کرے کہ کوئی ساتھی پڑھ رہا ہو اور استاذ سن رہا ہو اور دوسرے شاگرد بھی سن رہے ہوں تو سننے والے پر واجب ہے کہ سماع کی صراحت کرے یعنی یوں کہے حدیثاً اور اخیراً قراءۃ علیہ تاکہ سماع عن الشیخ کا شبہ نہ ہو، بہت سے محدثین قراءۃ علیہ کے اضافے کو واجب کہتے ہیں امام شافعی صرف اخیراً کہنے کو کافی سمجھتے ہیں، تیسرا مذہب یہ ہے کہ قراءۃ علیہ کی تصریح اولیٰ ہے، ضروری نہیں، یہاں قراءۃ علیہ کی تصریح سے مقصد یہ ہے کہ میں قاری نہیں تھا دوسرے ساتھی قاری تھے۔ (۱)

قوله التریاقی: منسوب إلى التریاق بكسر التاء هرات کے ایک گاؤں کا نام ہے، الغورجی: بضم الغین وسكون الواو قاموس میں ہے غورہ، ہرات کے دروازہ کے پاس ایک گاؤں ہے راء کے بعد جیم کا اضافہ خلاف قیاس ہے، اصل ہونا چاہئے غوری، مراد اس سے احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل ہیں۔

قول: مرزبانی: بفتح المیم وسكون الراء وضم الزاء منسوب إلى المرزبان راوی ترمذی ابو محمد عبد الجبار کی صفت ہے، قاموس میں ہے مرزبان فارس کا ایک صوبہ ہے، مرزبان اصل میں فارسی لفظ ہے، فارسی میں مرز، کاشت والی زمین کو کہا جاتا ہے اور بان، صاحب کے معنی میں ہے، تو مرزبان کے معنی، صاحب ارض، زمیندار کے ہوئے، ابن اثیر کہتے ہیں مرزبان بہادر گھوڑ سوار کو کہتے ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ فارسی میں یہ دہقان کے مرادف ہے۔

قوله فاقر به الشیخ الثقة الامین: یہ عبارت ترمذی کے بعض نسخوں میں ہے اور بعض نسخہ میں نہیں ہے، بعض قلمی نسخوں میں عبارت اس طرح ہے قال أنبأ ابو العباس محمد بن محبوب بن فضیل المحبوبي

المَرْوَزِيُّ الشَّيْخُ الثَّقَةُ الْأَمِينُ قَالَ: انبأ أبو عيسى بْنُ سُرَّةَ التَّرمِذِيُّ، اس میں فاقر بہ کالفظ نہیں ہے، یہ نسخہ خدا بخش خاں لائبریری پٹنہ میں موجود ہے، اس عبارت کی تین توجیہ کی گئی ہے اور اس کی بنیاد اس پر ہے کہ شیخ ثقہ امین سے مراد کون شیخ ہیں؟

پہلی توجیہ: بعض لوگوں نے اس کا مصداق عمر بن طبرزد بغدادی کے استاذ شیخ ابوالفتح عبدالملک کو قرار دیا ہے، اس صورت میں عبارت کا مطلب ہوگا کہ عمر بن طبرزد بغدادی کہتے ہیں کہ میں نے ترمذی شیخ ابوالفتح سے اس طرح حاصل کی کہ ہمارے ساتھی پڑھ رہے تھے اور میں سن رہا تھا، قاری نے پڑھا اور اپنے شیخ ابوالفتح کو خطاب کر کے کہا کہ کیا آپ کو آپ کے اساتذہ نے ترمذی کی خبر دی تو شیخ ابوالفتح نے اس کا اقرار کیا اور جواباً کہا ”ہاں“

دوسری توجیہ: شیخ سے مراد ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل محبوبی ہیں، جو ابو محمد عبدالجبار جراحی کے استاذ ہیں، اس صورت میں عبارت کا مطلب ہوگا کہ شیخ عبدالجبار کے تینوں شاگرد ابوالعباس کے پاس آئے یعنی استاذ کے استاذ کے پاس آئے اور دریافت کیا کہ کیا آپ نے ترمذی کی اجازت اپنے شاگرد عبدالجبار کو دی ہے؟ تو شیخ ابوالعباس نے اس کا اقرار کیا کہ ہاں میں نے خبر دی ہے۔

تیسری توجیہ: شیخ سے مراد ابو محمد عبدالجبار جراحی کو لیا جائے تو اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ شیخ عبدالجبار کے تینوں شاگرد نے اپنے شیخ عبدالجبار سے دریافت کیا کہ کیا ترمذی کی اجازت آپ کے شیخ ابوالعباس نے دی ہے؟ تو شیخ عبدالجبار نے اس کا اقرار کیا، حضرت شیخ الہند نے پہلی توجیہ کو پسند کیا ہے۔

تدریب الراوی میں علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی شخص حدیث اپنے شیخ سے اس طرح حاصل کرے کہ خود اس نے اور استاذ نے نہ پڑھا ہو بلکہ کسی اور ساتھی نے پڑھا ہو اور اس نے ساتھی کی زبان سے سنا ہو تو کیا استاذ کا صرف سن کر خاموش رہنا کافی ہے، یا زبان سے تصدیق ضروری ہے؟ جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ شیخ نے سن کر نہ انکار کیا نہ اقرار کیا تو شاگردوں کا اس شیخ سے روایت کرنا صحیح ہے کیونکہ السکوت فی معرض البیان بیان کے قاعدہ سے شیخ کا خاموش رہنا، اقرار ہی کے قائم مقام ہے، دوسرا رجحان: بعض شوافع اور اصحاب طواہر کا ہے جو صراحتاً اقرار کو ضروری سمجھتے ہیں، تیسرا رجحان یہ ہے کہ سکوت کافی ہے البتہ صراحتاً تصدیق کرنا مندوب و مستحب ہے، اسی اختلاف کی وجہ سے اس عبارت کو یہاں ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئی۔

أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

یہاں سے امام ترمذی کی عبارت شروع ہو رہی ہے، امام ترمذی کی عادت ہے کہ عنوان میں بجائے کتاب کے ابواب ذکر کرتے ہیں، جیسے ابواب الصلوة، ابواب الزکاة، ابواب باب کی جمع ہے، جمع لاکر اشارہ کیا ہے کہ اس عنوان کے تحت بہت سارے باب ہیں اور یہی مطلب ہوتا ہے کتاب کا، عموماً کتاب کے ذیل میں بھی بہت سارے ابواب ہوتے ہیں اس لئے ابواب، کتاب کے مثل ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے۔

طہارت کی قسمیں:

طہارت مصدر ہے، باب نصر اور کرم دونوں سے آتا ہے لغت میں اس کے معنی نظافت اور پاکیزگی کے ہیں، پاکیزگی کبھی تو حسی نجاست سے ہوتی ہے اور کبھی پاکیزگی حکمی نجاست یعنی حدث سے ہوتی ہے، طہارت خباثت کی ضد ہے شریعت میں خباثت تین طرح کی ہیں: (۱) نجاست حسی، جیسے پیشاب پائخانہ وغیرہ (۲) نجاست حکمی جس کو حدث کہا جاتا ہے (۳) نجاست معنوی گناہ، یہ بھی خبیث ہے اگر خباثت کا تعلق تینوں خبیث سے کر دو تو طہارت کا مطلب ہوگا؛ نجاست حسی سے پاکی حاصل کرنا، نجاست حکمی سے پاکی حاصل کرنا اور ایک مطلب ہوگا؛ وضو کے ذریعہ دل کو پاک کرنا، اللہ تعالیٰ نے وضو کو ظاہر اور باطن کی پاکی کا ذریعہ بنایا ہے تو اب طہارت میں وضو علی الوضو بھی آجائیگا۔

ترتیب مسائل میں حضرات مصنفین کا انداز:

حضرات مصنفین اپنے اپنے مذاق کے مطابق کتاب کا آغاز مختلف عنوان سے کرتے ہیں جیسے امام بخاری نے کتاب الایمان سے آغاز کیا ہے، امام مسلم نے سند سے کتاب کو شروع کیا ہے، امام ابن ماجہ نے مناقب صحابہ سے اور امام ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے طہارت سے آغاز کیا ہے، سب کے نزدیک ان مسائل سے شروع کرنے کی خاص وجہیں ہیں، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز کتاب الایمان سے کیا ہے ان کے پیش نظر یہ باتیں ہیں (۱) ایمان کا تعلق عقائد سے ہے اور اسلام میں عقائد کی حیثیت بنیاد کی ہے، اس لئے اس کو اول درجہ دیا گیا (۲) اعمال میں سب سے عمدہ ایمان ہے

لہذا اس کی شرافت کا تقاضہ ہے کہ اس سے کتاب کا آغاز کیا جائے (۳) تمام اعمال کی صحت کے لئے ایمان شرط ہے اور قاعدہ ہے کہ شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، اس لئے پہلے کتاب الایمان کو ذکر کیا، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز سند سے کیا ہے ان کے پیش نظریہ ہے کہ حدیث کا مقصد اس کے مطابق عمل کرنا ہے اور عمل کے لئے حدیث کا صحیح ہونا ضروری ہے اور حدیث کی صحت کا مدار سند پر ہے لہذا سند کو اول درجہ دیا ہے، جن لوگوں نے کتاب کا آغاز مناقب صحابہ سے کیا ہے ان کے پیش نظریہ ہے کہ امت کو پورا دین حضرات صحابہ کے واسطے سے ملا ہے لہذا جب تک ان پر اعتماد نہ ہو جائے اس وقت تک دین پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اس لئے مناقب صحابہ کو اول درجہ دیا ہے۔

جن لوگوں نے کتاب کا آغاز کتاب الطہارت سے کیا ان کے پیش نظریہ ہے کہ ایمان کے بعد شریعت میں سب سے عمدہ عبادت ہے اور عبادت میں سب سے عمدہ نماز ہے اس لئے قرآن میں ایمان کے بعد نماز ہی کا ذکر آتا ہے، وجہ اس کی یہ سمجھ میں آتی ہے کہ عبادات میں سب سے سہل نماز ہے کیونکہ نماز کے اسباب انسان کو ہر جگہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں، دیگر عبادات کے لئے اسباب آسانی سے فراہم نہیں ہوتے اور نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے اس لئے طہارت سے کتاب کا آغاز کیا ہے۔

قوله عن رسول الله ﷺ: ہر جگہ امام ترمذی عن رسول اللہ ﷺ کا اضافہ کرتے ہیں، اس لئے اس قید کا فائدہ سمجھنا ضروری ہے، اس سے امام ترمذی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے اس عنوان کے ذیل میں جتنی حدیثیں ذکر کی ہیں سب مرفوع ہیں، صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ ذکر نہیں کئے ہیں، اس قید کے اضافے کی ضرورت یہ پیش آئی کہ امام بخاری سے پہلے حضرات مصنفین اپنی کتابوں میں مرفوع، موقوف، مقطوع ہر طرح کی حدیثیں ذکر کرتے تھے، حضرات صحابہ کے فتاویٰ کو بھی ذکر کرتے تھے، جیسے ”موطأ امام مالک“ ”جامع سفیان ثوری“ ”کتاب الآثار لابن یوسف“ سب سے پہلے صرف احادیث مرفوعہ کو ذکر کرنے کا امام احمد نے اہتمام کیا ہے، مسند احمد میں صرف مرفوع حدیثیں ہیں، مگر ان کی کتاب میں صحیح، ضعیف ہر طرح کی حدیثیں پائی جاتی ہیں، امام بخاری نے اپنی کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ صحیحہ کا التزام کیا، اسی نقش قدم پر امام مسلم اور بعد کے محدثین چلے ہیں، امام ترمذی نے بھی وہی طریقہ اپنایا ہے اور صرف احادیث مرفوعہ کو اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

(۱) باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور^(۱)

(۱) حدثنا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سَمَّاكِ بْنِ حَرْبٍ قَالَ: وَنَا هَذَا، نَا وَكَيْعٌ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ سَمَّاكِ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ (۲) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ" قَالَ: هَذَا فِي حَدِيثِهِ: إِلَّا بِطَهْوَرٍ
 قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَفِي الْبَابِ: عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ عَنْ أَبِيهِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنْسٍ
 وَأَبُو الْمَلِيحِ بْنُ أَسَامَةَ: اسْمُهُ عَامِرٌ، وَيُقَالُ زَيْدُ بْنُ أَسَامَةَ بْنُ عُمَيْرٍ الْهَذَلِيُّ.

بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں کی جاتی

ترجمہ: حدیث (۱) امام ترمذی بیان کرتے ہیں کہ ہم سے قتیبہ بن سعید نے حدیث بیان کی، (وہ کہتے ہیں) ہمیں ابو عوانہ نے خبر دی، سماک بن حرب سے روایت کرتے ہوئے، تحویل (امام ترمذی نے فرمایا) اور ہم سے ہناد نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی (وہ روایت کرتے ہیں) اسرائیل سے وہ سماک سے وہ مصعب بن سعد سے

(۱) ترجمہ الباب: حضرات محدثین کی عادت ہے کہ احادیث سے پہلے اس کے مناسب عنوان کو ذکر کرتے ہیں اس کو ترجمہ الباب کہا جاتا ہے، جس میں مصنف کسی چیز کا دعویٰ کرتے ہیں اور اس کے ذیل کی حدیث اس دعویٰ کی دلیل ہوتی ہے، عنوان کو مترجم بہ کہا جاتا ہے اور ذیل کی حدیثیں مترجم لہ کہلاتی ہیں اگر دونوں میں مطابقت نہ ہو تو محدث کی جلالت شان کے پیش نظر حدیث میں گہری نظر ڈال کر ترجمہ کو مترجم لہ کے مطابق کیا جاتا ہے یہ بڑا مشکل کام ہے، تراجم میں سب سے مشکل اور عمدہ تراجم بخاری کے ہیں، امام بخاری کا اس امت پر ایک قرض ہے جو اتنی محنت و مشقت کے بعد بھی ادا نہیں ہو سکا اور وہ ہے ترجمہ الباب کا حل، دوسرے نمبر پر نسائی کا ترجمہ ہے وہ بھی دقیق تراجم ہیں، بہت موقع پر نسائی کا ترجمہ بخاری کے مطابق ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ تبادر ذہنی ہے کہ جو بات امام بخاری کے ذہن میں آئی بعینہ وہی بات نسائی کے ذہن میں بھی آئی، مگر یہ بات مستبعد معلوم ہوتی ہے، تراجم کا اتحاد ایک دو جگہ نہیں؛ بہت سی جگہوں پر ہے، اتنی جگہوں پر تبادر ذہنی بظاہر عقل کے خلاف ہے اس لئے بہتر بات یہ ہے کہ امام نسائی نے بہت سے مقامات پر امام بخاری کے تراجم کی پیروی کی ہے، یہ بات اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ امام بخاری، نسائی کے استاذ ہیں اور شاگرد کا استاذ کی پیروی کرنا، یہ معقول بات ہے، سب سے آسان ترجمہ امام ترمذی کا ہے، محدثین کا مقولہ ہے فقہ المحدث فی ترجمہ، علامہ کشمیری نے اس کے دو مطلب ذکر کئے ہیں (۱) فقہی مسائل میں مصنف کا رجحان ان کے تراجم سے معلوم ہوتا ہے (۲) محدث کا تفقہ یعنی ان کی سمجھداری کا اندازہ ان کے تراجم سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ حضرات محدثین بعینہ حدیث کو ترجمہ الباب بنا دیتے ہیں؛ کیوں کہ حدیث کی عبارت سب سے فصیح ہوتی ہے۔

(۲) عبد اللہ بن عمر مکشَرین میں سے ہیں، مکشَرین کہتے ہیں؛ جن کو ایک ہزار سے زائد حدیثیں یاد ہو مکشَرین صحابہ یہ ہیں حضرت ابو ہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت انس رضی اللہ عنہم۔

وہ ابن عمرؓ سے وہ نبی کریم ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا: ”کوئی نماز پاکی کے بغیر قبول نہیں ہوتی اور نہ کوئی صدقہ غنیمت میں چوری کئے ہوئے مال سے قبول کیا جاتا ہے۔“

ہناد اپنی حدیث میں (بغیر طہور کے بجائے) إلا بطہور کہتے ہیں (مطلب دونوں کا ایک ہے، صرف لفظوں کا فرق واضح کیا ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور بہترین حدیث ہے اور اس باب میں ابوالملیح کی روایت ہے وہ اپنے والد سے اور حضرت ابو ہریرہ سے اور حضرت انس سے روایت کرتے ہیں اور ابوالملیح بن اسامہ کا نام عامر ہے اور کہا گیا ہے کہ زید ہے، یہ پورا نام ہے زید بن اسامہ بن عمیر الہذلی۔

تشریح - ح: یہ تحویل کی نشانی ہے، محدثین کا دستور ہے کہ کسی حدیث کی دو یا اس سے زیادہ سند ہوں تو ایک سند کو مشترک شیخ تک بیان کر کے چھوڑ دیتے ہیں اور دوسری سند سے پہلے ”ح“ لکھتے ہیں پھر دوسری سند کو مکمل کر دیتے ہیں، یہاں مشترک شیخ سماک بن حرب ہیں، دوسری سند میں امام ترمذی کے استاذ ہناد ہیں ان کے استاذ وکیع ان کے استاذ اسرائیل ان کے استاذ سماک بن حرب ہیں، یہاں آکر دونوں سند مل جاتی ہے، جس شیخ پر متعدد سند مل جائے اس کو مدار سند کہتے ہیں، اہل مغرب اس کو تحویل سے ماخوذ مانتے ہیں، تحویل کے معنی ہے نقل کرنا، یعنی ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونا، یا تحویل سے ماخوذ ہے جس کے معنی تغیر کے ہیں جس کا مطلب بھی تقریباً وہی ہے، یا یہ حال یحول حیلولۃ سے ماخوذ ہے، حیلولہ کے معنی آڑ اور دیوار کے ہیں گویا یہ لفظ دو سندوں کے درمیان آڑ اور دیوار ہے، بعض حضرات کہتے ہیں یہ الحدیث کا مخفف ہے اور الحدیث الی آخر الحدیث کا مخفف ہے، گویا عبارت ہے عن سماک بن حرب إلی آخر الحدیث دوسرا قول: یہ صحیح کا مخفف ہے اور صحیح مخفف ہے صحیح کا۔

ح کو پڑھنے کے تین طریقے ہیں:

اہل مغرب اس کو ”تحویل“ پڑھتے ہیں، (۲) بعض لوگ تخفیف کے ساتھ بغیر مد کے ح پڑھتے ہیں (۳) بعض لوگ مد کے ساتھ حاء پڑھتے ہیں، بعض حضرات اس کو حاء پڑھتے ہیں جو مخفف ہے الح کا اور الح مخفف ہے إلی آخر الحدیث کا، لیکن زیادہ مشہور حاء ہے۔

قوله لا تقبل: حدیث میں لا دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) کبھی نفی جنس کے لئے آتا ہے، جیسے لا رجل فی الدار، جنس رجل کی نفی ہوگئی، (۲) کبھی نفی کمال کے لئے آتا ہے، جس کا مطلب ہے کہ جنس کا تو ثبوت ہوتا ہے؛ لیکن

اس جنس کے کمال کی نفی ہوتی ہے جیسے لا شجاع إلا علی (۱) شجاعت تو اور لوگوں میں بھی پائی جاتی ہے؛ لیکن کامل شجاعت حضرت علی میں ہے، تو دوسرے لوگوں سے کمال شجاعت کی نفی ہوگئی، نفی جنس کی مثال لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار (۲) بالغ عورت کی نماز بغیر ڈوپٹے کی ہوگی، نفی نہیں، نفی کمال کی مثال لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (۳) یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز کامل درجہ کی نہیں ہوتی ہے مگر مسجد میں۔

قبول: باب سمع سے آتا ہے، لغت میں اس کے معنی اخذ کے آتے ہیں، اس کی ضد رد ہے، قرآن میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے هو الذي يقبل التوبة عن عباده (۴) أي يأخذ التوبة۔

قبول کے اقسام:

کسی چیز کے لینے کے دو طریقے ہیں (۱) کسی چیز کو خوشی کے ساتھ لینا، (۲) ناراضگی کے ساتھ لینا، پہلی قسم کو قبول کامل اور دوسری قسم کو قبول مطلق کہا جاتا ہے، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی قسم قبول حسن ہے اور دوسری قسم قبول غیر حسن ہے، اور یہ قسم قرآن سے مأخوذ ہے، جیسے فتقبلها ربها بقبول حسن (۵)

قبول مطلق کی تعریف:

قبول مطلق کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی کون الشئ من حيث يسقط عنه الفرض ويبرأ عنه الذمة یعنی تمام شرائط، ارکان کے ساتھ ادا کرنا۔ قبول مطلق یہ صحت کے مرادف ہے لہذا لا تقبل لا تصح کے معنی میں ہوگا۔

قبول کامل کی تعریف:

جس کام میں شرائط و فرائض کی علاوہ اور دیگر چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہو جیسے پورے اخلاص اور پورے خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھی جائے، اس میں ذمہ بھی ساقط ہوگا اور ثواب بھی ملے گا، قبول مطلق اور قبول کامل میں عام خاص کی نسبت ہے، قبول مطلق عام ہے، قبول کامل خاص ہے، لہذا قبول کامل، قبول مطلق کو مستلزم ہے؛ لیکن قبول مطلق، قبول کامل کو مستلزم نہیں، حدیث میں قبول کا لفظ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے ایک حدیث میں ہے: لا تقبل صلاة حائض

(۱) المنتقى شرح المؤطا باب ما جاء في المهاجرة

(۲) ترمذی باب ما جاء لا تقبل صلاة، رقم الحديث ۳۷۷

(۳) سنن الدارقطني باب الحث لجار المسجد، رقم الحديث ۱۵۷۱

(۴) الشوری: ۲۵ (۵) البقرة: ۳۷

إلا بخمار یہاں قبول صحت کے معنی میں ہے اور لا تقبل صلاة آبق حتی يرجع إلى مولاه (۱) بھاگے ہوئے غلام کی نماز قبول نہیں جب تک کہ وہ اپنے آقا کے پاس لوٹ نہ آئے، اس میں قبول سے مراد قبول کامل ہے یعنی نماز تو ہو جائیگی؛ لیکن کامل نہیں ہوگی، یعنی ذمہ تو ساقط ہو جائیگا البتہ ثواب نہیں ملیگا، اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں قبول کے کون سے معنی مراد ہیں؟ یہاں قبول سے قبول مطلق مراد ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تَقْبَلُ فعل مضارع ہے اور جملہ فعلیہ حکم میں نکرہ کے ہوتا ہے اور نکرہ پر نفی داخل ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے؛ لہذا قبول کی تمام قسموں کی نفی ہوگئی اور قاعدہ ہے کہ عام کے ضمن میں خاص کی نفی ہوتی ہے لہذا قبول مطلق کی نفی سے کامل کی بھی نفی ہو جائیگی اور جیسا کہ اوپر گزرا قبول مطلق لا تصح کے مرادف ہے لہذا مطلب ہوگا کہ بغیر طہارت کے نماز ہوگی ہی نہیں۔

قوله صلاة: صلاة کی تنوین تنکیر کے لئے ہے اور نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ ہے؛ لہذا فرض نمازیں، نفل نمازیں، اقامت والی نمازیں، سفر کی نمازیں، وقتیہ، غیر وقتیہ نمازیں سب اس میں داخل ہو گئیں اور تمام نمازوں کے لئے طہارت شرط ہے، رکوع سجدہ والی نماز میں باجماع امت طہارت شرط ہے۔

نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں طہارت کا حکم:

البتہ صلاة جنازہ، سجدہ تلاوت، میں محدثین کا اختلاف ہے، جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ صلاة کے عموم میں جنازہ کی نماز بھی داخل ہے، امام شافعیؒ کی طرف بعض لوگوں نے انتساب کیا ہے کہ وہ جنازہ کی نماز میں وضو کو شرط نہیں مانتے ہیں وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ غائبانہ نمازہ جنازہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صلاة جنازہ کی حقیقت صرف دعاء ہے اور دعا کے لئے وضو ضروری نہیں ہے، لیکن یہ انتساب غلط ہے، امام شافعیؒ صلاة جنازہ میں بھی وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں، حضرات شوافع نے اس کی صراحت کی ہے، صلاة جنازہ، صلاة کے عموم میں داخل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے صلاة جنازہ کو بھی صلاة کہا ہے حدیث میں ہے: من صلى على الجنابة (۲) صلوا على النجاشي (۳) یہاں آپ نے جنازہ پر صلاة کا اطلاق کیا ہے، امام بخاری بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

(۱) شعب الايمان میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں العبد الآبق لا تقبل له صلاة حتى يرجع إلى مولاه، التاسع والخمسون من شعب، رقم: ۸۵۹۶، کنز العمال، باب حق صحبة المملوك مع السيد، رقم: ۲۵۱۱۱

(۲) شرح السنة للبخاري باب الصلاة على الجنابة في المسجد، رقم الحديث: ۱۴۹۳

(۳) البخاري، باب سنة الصلاة على الجنابة ۱/۱۷۶، مكتبة الاتحاد

سجدہ تلاوت میں امام بخاری کی رائے:

البتہ سجدہ تلاوت میں امام بخاری نے جمہور سے اختلاف کیا ہے، سجدہ تلاوت میں امام بخاری کی رائے ہے کہ وضو ضروری نہیں، دلیل وہ حدیث ہے جس کو بخاری نے تعلیقا ذکر کیا کہ عبد اللہ بن عمر بغیر وضو کے سجدہ تلاوت کر لیا کرتے تھے، لیکن جمہور سجدہ تلاوت میں بھی وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں اس لئے کہ سجدہ نماز کا بہترین رکن ہے لہذا صلاۃ کے عموم میں سجدہ تلاوت بھی داخل ہے، خلاصہ یہ کہ (۱) رکوع سجدے والی نماز میں متفق علیہ طور پر وضو ضروری ہے۔ (۲) نماز جنازہ میں بھی اکثر لوگوں کے نزدیک بشمول بخاری کے وضو ضروری ہے (۳) سجدہ تلاوت میں جمہور کے نزدیک وضو ضروری ہے، امام بخاری کے نزدیک وضو ضروری نہیں ہے (۴) امام شعیب ابن جریر طبری، ابن علیہ کے نزدیک نہ جنازہ میں وضو ضروری ہے اور نہ ہی سجدہ تلاوت میں ضروری ہے۔ (۱)

قوله بغیر طہور: طہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی ہیں پاکی حاصل کرنا، بفتح الطاء اسم مصدر ہے، فَعُول کے وزن پر جو صیغہ آتا ہے وہ اسم آلہ کا معنی دیتا ہے، طہور کے معنی ہیں آلہ طہارت، یعنی پانی یا مٹی، طہور عام ہے جس میں وضو، غسل، تیمم، طہارت بدن، طہارت مکان سب شامل ہیں؛ لیکن یہاں پر طہور سے مراد خاص وضو ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث آپس میں ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہے، ایک حدیث میں اجمال ہوتا ہے دوسری حدیث اس کی تفسیر کر دیتی ہے الحدیث یفسر بعضہ بعضا (۲) بخاری میں یہی حدیث ان الفاظ میں ہے لا تقبل صلاة من احدث حتى يتوضأ (۳) یہاں وضو کا لفظ صراحتاً موجود ہے، اس لئے ترمذی کی اس روایت میں طہور سے مراد وضو ہے، اصول حدیث میں پڑھا ہوگا، کبھی وضع عام ہوتا ہے اور موضوع لہ خاص ہوتا ہے یہاں طہور عام ہے مگر مراد خاص وضو ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین:

اسی روایت سے حضرات علماء نے فاقد الطہورین کا مسئلہ مستنبط کیا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو اور نہ مٹی وہ کیا کرے؟ اس مسئلہ میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے کہ یہ شخص نماز نہ پڑھے بلکہ قضا

(۱) ابن سید الناس نے النسخ الشذی میں چوتھے مذہب کے بارے میں لکھا ہے هذا مذهب باطل وأجمع العلماء علی خلافه، النفع

الشذی ۳۴۱/۱

(۲) قائله القاضي عياض، المقترّب في بيان المضطرب ۱/۶۹، دار ابن حزم

(۳) بخاري، باب لا تقبل صلاة بغیر طہور، رقم الحديث: ۱۳۵

کرے، امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ بلا وضو و بلا تیمم نماز پڑھ لے اور نماز کی قضا ضروری نہیں، امام مالک فرماتے ہیں نہ ادا کرے گا نہ قضاء کرے گا نماز اس سے معاف ہے، امام شافعی سے اس سلسلے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہ کے مطابق اور ایک امام احمد کے مطابق، علامہ نووی فرماتے ہیں یہی رائج قول ہے، تیسرا قول ہے بلا وضو و تیمم کے نماز پڑھنا مستحب ہے اور قضاء ضروری ہے اور چوتھا قول جو شوافع کے یہاں رائج ہے بلا وضو نماز پڑھے اور قضا کرنا واجب ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے اور بعد میں قضا کرے، امام ابوحنیفہ سے اسی قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور حنفیہ کے یہاں یہی مفتی بہ قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل:

باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور شرط کے بغیر مشروط یعنی نماز کا وجود نہیں ہو سکتا إذا فات الشرط فإت المشروط پس بغیر طہارت کے محدث کے لئے نماز پڑھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے؛ لہذا وہ حائضہ کے مثل ہو گیا، حائضہ رمضان میں روزہ نہیں رکھ سکتی ہے البتہ بعد میں قضا کرتی ہے یہی حال فاقدا الطہورین کا ہے، وہ اس وقت نماز نہیں پڑھے گا اور بعد میں قضا کریگا۔

امام مالک کی دلیل:

جب وضو اور تیمم پر اس کو قدرت ہی نہیں تو ایسی حالت میں اس کو نماز کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور تکلیف مالا یطاق لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها (۱) کی وجہ سے محال ہے اس لئے وہ ادا کا مکلف نہیں اور جب ادا کا مکلف نہیں تو قضاء کا بھی مکلف نہیں اس لئے کہ قضاء ادا کی فرع ہے، اور اصل کی نفی سے فرع کی نفی خود بخود ہو گئی؛ لیکن ہم جواب دے سکتے ہیں کہ یہ تکلیف مالا یطاق نہیں ہے یہ تو اس وقت ہوتا جب کہ مٹی، پانی نہ ہونے کی صورت میں نماز کا ادا کرنا فرض ہوتا، ہم تو کہتے ہیں کہ نماز واجب ہے؛ لیکن اداء ابھی ضروری نہیں جب پانی یا مٹی پر قدرت ہو تب ادا ضروری ہے گویا کہ فاقدا الطہورین نائم کے درجے میں ہے سونے والے پر نماز فرض ہے، لیکن نیند کی حالت میں ادائیگی فرض نہیں بلکہ بیدار ہونے کے بعد فرض ہے۔

امام احمد کی دلیل:

امام احمد فرماتے ہیں: بغیر وضو کے ہی نماز پڑھ لے گا اس لئے کہ وہ اتنی ہی چیز پر قادر ہے، اس لئے جس طرح

قادر ہے اسی طرح نماز پڑھ لے، آپ ﷺ کے ارشاد إذا امرتکم بشيء فافعلوا ما استطعتم (۱) جب بغیر وضو ادا کرنے سے وہ بری الذمہ ہو گیا تو اب اس کی قضاء کی ضرورت نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے مفتی بہ قول کی دلیل:

امام شافعی کے یہاں ادا بھی ضروری ہے اور قضا بھی ضروری، ادا ضروری ہے اس کی دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے: إذا امرتکم بشيء فافعلوا ما استطعتم جب میں تم کو کسی بات کا حکم دوں تو جتنی طاقت ہے اتنا کرو، نماز پر چونکہ اس کو قدرت ہے لہذا جس طرح قدرت ہے اس طرح ادا کرے، قضا کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اس لئے بغیر وضو کے نماز مکمل نہیں ہوئی، لہذا جب اس کو پانی یا مٹی پر قدرت ہو تو وضو یا تیمم کر کے نماز کی قضا کرے، گویا وہ صورت صلاۃ تھی اور یہ حقیقت صلاۃ ہے، پہلے صورت صلاۃ پر قدرت تھی اس لئے وہی کرے اور جب حقیقت صلاۃ پر قدرت ہوئی تو وہ کرے۔

حضرات صاحبین کی دلیل:

پہلی دلیل مسلم کی روایت ہے کہ عاشورہ کا روزہ جب فرض ہوا تو حضرات صحابہ کو اس کا علم نہیں تھا کہ دسویں محرم کا روزہ فرض ہے آپ نے پورے مدینے میں اعلان کرایا کہ جن لوگوں نے اب تک کھانا نہیں ہے وہ روزے کی نیت کر لیں اور جن لوگوں نے کھانی لیا ہے وہ روزہ دار کی مشابہت اختیار کریں اور بقیہ دن بھوکے پیاسے گزار دیں۔ یہاں روزہ داروں کی مشابہت کا حکم دیا گیا ہے۔ (۲)

دوسری دلیل: اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص حج کا احرام باندھ کر حج کو فاسد کر دے تو وہ شخص سارے افعال حج ادا کرے اور آئندہ سال اس کی قضا کرے، گویا حاجیوں کی مشابہت اختیار کرنے کا حکم دیا گیا، اسی طرح اگر کوئی عورت درمیان دن میں حائضہ ہو جائے تو حکم ہے کہ وہ پورے دن بغیر کھائے پئے گزار دے اس طرح بہت سی مثالیں شریعت میں موجود ہیں، اس لئے فاقدا الطہورین بھی نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے اور بعد میں قضاء کرے، صاحبین کی یہ دلیل بہت مضبوط ہے اسی لئے امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرح رجوع کر لیا تھا۔

(۱) بیہقی کی سنن کبریٰ میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں ”إذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم“ باب المریض یفطر ثم

لم یصح، رقم الحدیث: ۷۰

(۲) عمدة القاری ۲۳۵/۸، مکتبہ زکریا

قوله ولا صدقة من غلول: صدقة کا عطف ہے صلاۃ پر، تو جس طرح صلاۃ کا عامل لا تقبل ہے اسی طرح صدقہ کا عامل بھی لا تقبل ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی ولا تقبل صدقة من غلول، صدقہ عام ہے، فرض صدقہ اور نفل صدقہ دونوں کو شامل ہے، قرآن میں ہے إنما الصدقات للفقراء (۱) یہاں صدقات سے مراد زکوٰۃ ہے، صدقة یہ صدق سے ماخوذ ہے اس کے مادہ ص. د. ق میں سچائی کے معنی پائے جاتے ہیں اسی مناسبت سے عورت کے مہر کو صدق کہا جاتا ہے اس لئے کہ مرد عورت کو مہر دے کر اپنی سچی رغبت کا اظہار کر رہا ہے اور اللہ کے راستے میں غریبوں پر خرچ کرنے کو بھی صدقہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ انسان غریبوں پر خرچ کر کے ظاہر کرتا ہے کہ فقیروں کے ساتھ ہمدردی کرنا ایک سچی حقیقت ہے۔

غلول کے معنی کی تحقیق:

یہ مصدر ہے باب نصر سے غل یغل غلولۃ، یہ فک ادغام کے ساتھ غل یغل بھی پڑھا جاتا ہے قرآن میں دونوں طرح آیا ہے ومن یغلل یأت بما غلّ يوم القيامة (۲) لغت میں غلول کے اصل معنی ہے مال غنیمت میں تقسیم سے پہلے خیانت کرنا ہے، پھر توسع کر کے مطلقا خیانت کو غلول کہا جانے لگا اور اب تعیم کر کے ہر مال حرام کو غلول کہا جاتا ہے، یہاں غلول کے یہی عام معنی مراد ہے، اب معنی ہوگا کوئی صدقہ حرام مال کا قبول نہیں کیا جاتا، گویا خاص بول کر عام معنی مراد لیا گیا ہے۔

حدیث کے دونوں جملوں میں ربط:

حدیث کے دونوں جملوں میں ربط یہ ہے کہ حدیث کے پہلے ٹکڑے لا تقبل صلاۃ بغير طهور میں عبادت بدنی کا ذکر ہے اور لا صدقة من غلول میں مالی عبادت کا ذکر ہے، گویا دونوں جملوں میں عبادت کا ذکر ہے اور حدیث کا مطلب ہے کہ جس طرح بغیر وضو کے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح مال حرام کا صدقہ صحیح نہیں ہوتا، نماز کے لئے طہارت شرط اور صدقہ کے لئے مال حلال شرط ہے، دوسرا ربط یہ ہے کہ لا تقبل صلاۃ بغير طهور میں طہارت ظاہری کا بیان ہے کیوں کہ وضو، تیمم وغیرہ انسان کے ظاہری عضو کو پاک کر دیتا ہے اور ولا صدقة من غلول میں طہارت باطنی یعنی دل کی پاکی کا بیان ہے؛ کیوں کہ صدقہ کرنے سے دل میں جو بخل کی گندگی ہوتی ہے وہ دور ہو جاتی ہے پس طہارت ظاہری کے بعد طہارت باطنی کا بیان ہوا یعنی پہلے جملے میں طہارت جسم کا بیان ہے اور دوسرے جملے میں طہارت قلب کا بیان ہے، حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی بغیر طہارت کے نماز کا ہدیہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں پیش کرے

تو اللہ تعالیٰ اس ہدیہ کو رد کر دیتے ہیں اور اگر کوئی مال حرام کا ہدیہ اللہ کی راہ میں پیش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس مال کو اس کے منہ پر مار دیتے ہیں۔

سوال: حدیث کا مطلب ہے کہ مال حرام کا صدقہ قبول نہیں ہوتا ہے یہاں غلول ایک خاص لفظ استعمال کر کے اس کے عام معنی مراد لئے گئے ہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب عام معنی مراد لینا تھا تو عام لفظ ہی کیوں نہیں استعمال کیا گیا کہہ دیا جاتا ولا صدقة من مال حرام خاص لفظ بول کر عام معنی مراد لینے کی مصلحت کیا ہے؟

جواب: آپ ﷺ کا کلام بلاغت سے پُر ہوتا ہے، بیان کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ مذکور کو دیکھ کر غیر مذکور کا علم خود بخود ہو جائے جیسے قرآن میں ہے لا تقل لهما اف (۱) اف کے ذکر سے ضرب و شتم کا حال خود بخود معلوم ہو گیا، کہ جب والدین کو اف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنے اور گالی گلوچ کی کہاں اجازت ہوگی؟ اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ مال غنیمت میں تقسیم سے قبل چوری کرنے والے کا حصہ ہوتا ہے اس کے باوجود اگر کوئی مجاہد مال غنیمت کا سر قہ کرے تو حرام ہے جبکہ چور کا کچھ نہ کچھ اس میں حق ہے تو پھر وہ مال جس میں خیانت کرنے والے کا کوئی حق نہ ہو اس میں خیانت کرنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

مال حرام کا حکم:

حضرات علماء لکھتے ہیں اگر مال حرام کا کوئی صدقہ کرے اور اس میں ثواب کی نیت کرے تو دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اس لئے کہ مال حرام اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپاک ہے اور ناپاک چیز کا ہدیہ بارگاہ خداوندی میں پیش کرنا بڑی بے ادبی ہے اور خدا کی بے ادبی کفر ہے، قرآن میں ہے ولا تیمموا الخبیث (۲) کہ مال حرام کو اللہ کے راستہ میں خیرات کرنے کا قصد تک مت کرو، اسی طرح اگر کسی فقیر کو معلوم ہو کہ یہ مال حرام ہے اور اس کو لے کر، دینے والے کا شکریہ ادا کرے تو لینے والا فقیر بھی کافر ہو جائیگا، اس لئے کہ ناپاک مال کو جان بوجھ کر قبول کر کے اس نے بھی اللہ تعالیٰ کی بے ادبی کی، اگر کسی کے پاس مال حرام ہو اور مالک معلوم ہو تو مالک کو واپس کر دے اور اگر مالک معلوم نہ ہو، نہ ہی اس کے کسی وارث کا علم ہو تو اس مال کو صدقہ کر دے، بظاہر حدیث اور فقہاء کے کلام میں تعارض معلوم ہو رہا ہے اس لئے کہ حدیث میں مال حرام کے صدقہ سے منع کیا گیا ہے جبکہ فقہاء نے مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ حدیث کا مطلب ہے کہ مال حرام

ثواب کی نیت سے صدقہ کرنا حرام ہے اور فقہاء کے کلام کا مطلب ہے کہ مال حرام سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کے لئے بلا نیتِ ثواب صدقہ کر دے، شریعت کے حکم کی بجا آوری کے لئے، ظاہر ہے کہ شریعت کے حکم کے امتثال پر یقیناً ثواب ہوگا؛ لیکن یہ ثواب صدقہ کی بنا پر نہیں بلکہ امتثال امر کا ثواب ہے۔

قوله قال هناد في حديثه إلا بطهور: امام ترمذی نے اس حدیث کو دو شیخ سے بیان کیا ہے دونوں میں فرق کرتے ہیں کہ قتیبہ بن سعید کی حدیث روایت باللفظ ہے انہوں نے وہی لفظ ذکر کیا ہے جو اصل حدیث میں ہے اور ہناد کی حدیث روایت بالمعنی ہے، الفاظ بدلے ہوئے ہیں اگرچہ معنی وہی ہے جو بغیر طہور کا ہے۔

قال ابو عيسى هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن: اصح اور احسن دونوں اسم تفضیل کا صیغہ ہے، اسم تفضیل میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جس کا مطلب ہوتا ہے کہ مفصل میں مفصل علیہ سے زیادتی ہے، لہذا اصح کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حدیث زیادہ صحیح ہے اور دوسری حدیث صرف صحیح ہے۔

سوال: امام ترمذی بہت سی جگہ اصح اور احسن کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ وہ حدیث صحیح تو کیا احسن بھی نہیں ہوتی ہے جیسے حدیث مفتاح الصلاة الطهور (۱) پر امام ترمذی نے اصح ہونے کا حکم لگایا ہے حالانکہ حدیث کے راوی محمد بن عقیل محدثین کے یہاں مختلف فیہ ہیں، بعض لوگ اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں، امام بخاری نے محمد بن عقیل کو مقارب الحدیث کہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح تو نہیں ہے البتہ حسن صحیح کے قریب ہے ایسی حدیث پر اصح ہونے کا حکم کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: یہ ترمذی کی ایک اصطلاح ہے، امام ترمذی جہاں کہیں لفظ صحیح یا حسن استعمال کرتے ہیں وہاں صحیح اور حسن کے اصطلاحی معنی مراد ہوتے ہیں؛ لیکن جہاں کہیں اصح اور احسن استعمال کریں وہاں اس کے لغوی معنی مراد ہوتے ہیں، لغت میں اصح کے معنی ہیں سب سے اچھا، احسن کے معنی ہیں سب سے عمدہ، لہذا ضعیف حدیث کو بھی لغوی معنی کے اعتبار سے اصح یا احسن کہا جاسکتا ہے، گویا اصح یا احسن ہونا اضافی ہے یعنی باب میں جتنی حدیثیں ہیں ان میں سب سے عمدہ اور اعلیٰ یہ حدیث ہے خواہ فی نفسہ وہ حدیث صحیح ہو یا نہ ہو۔

تنبیہ: امام ترمذی کا عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر اصح کا اطلاق کرنا بظاہر صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ حدیث مسلم اور سنن اربعہ کی ہے اور بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی لا تقبل صلاة من احدث حتی يتوضأ (۲)

(۱) ترمذی باب ما جاء مفتاح الصلاة الطهور، رقم الحديث: ۳

(۲) البخاری، باب لا تقبل صلاة بغیر طہور، رقم الحديث: ۱۳۵

ہے، محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ سب سے عمدہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اس کے بعد افراد بخاری پھر افراد مسلم کا نمبر آتا ہے لہذا صحیح اور احسن ابو ہریرہ کی روایت کو کہنا چاہئے۔

فائدہ: امام ترمذی کی یہ بھی عادت ہے کہ وہ باب کے ذیل میں صحیح حدیث کا علم ہوتے ہوئے جس کو اباب صحاح نے ذکر کیا ہے، اس روایت کو ذکر نہیں کرتے ہیں بلکہ ضعیف روایت کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا ضعف بھی ظاہر کر دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والوں کو اس حدیث کے ضعف کا علم ہو جائے۔

قوله وفي الباب الخ: چونکہ ترمذی میں احادیث کا ذخیرہ بہت کم ہے، اس لئے اس کی تلافی کے لئے اخیر میں وفی اباب کے ذریعہ باب کی باقی روایات کی طرف اختصاراً اشارہ کر دیتے ہیں اور وفی اباب میں جن صحابی کا نام لیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صحابی سے اس مضمون کی روایت مروی ہے بعینہ وہی حدیث مروی ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بھی امام ترمذی اپنی یادداشت کی بنا پر کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ اس باب میں ان کے علاوہ صحابی کی بھی روایت ہو۔

قوله: وأبو الملیح: ابوالملیح عن ابیہ میں مقصد ابوالملیح کے والد کو بیان کرنا ہے کیوں کہ وہی صحابی ہیں ابوالملیح یہ کنیت ہے اور والد کا نام اسامہ ہے اور ابوالملیح کا نام عامر ہے، بعض لوگوں نے عامر کے بجائے زید نام بتایا ہے اور دادا کا نام عمیر ہے، قبیلہ ہذیل سے تعلق کی بنا پر ان ہذلی کہا جاتا ہے۔

(۲) باب ما جاء في فضل الطهور

(۲) حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري، حدثنا معن بن عيسى حدثنا مالك بن أنس ح وحدثنا قتيبة عن مالك عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن، فغسل وجهه خرّجَتْ من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، أو نحو هذا (۱) وإذا غسل يديه خرّجَتْ من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب." قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث مالك عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة وأبو صالح والد سهل هو "أبو صالح السمان" واسمه "ذكوان" وأبو هريرة اختلّف

(۱) حدیث کی کتابوں میں نحو ہذا روایت بالمعنی کے لئے آتا ہے اور مثل ہذا روایت باللفظ کے لئے آتا ہے۔

ففي اسمه فقالوا: "عَبْدُ شَمْسٍ" وقالوا "عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو" وهكذا قال محمدُ بْنُ اسماعيلَ وهو الأصحُّ.

وفي البابِ عَنِ عُثْمَانَ وَثَوْبَانَ، وَالصُّنَابِجِيِّ، وَعَمْرٍو بْنِ عَبْسَةَ وَسَلْمَانَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عمرو- وَالصُّنَابِجِيِّ هذا الذي روى عن النبي ﷺ في فَضْلِ الطَّهْوَرِ: هو عَبْدُ اللَّهِ الصُّنَابِجِيُّ وَالصُّنَابِجِيُّ الذي روى عن أَبِي بكرٍ الصَّدِيقِ ليس له سَمَاعٌ من رسولِ اللَّهِ ﷺ واسمُهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُسَيْلَةَ وَيُكْنَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رَحَلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ وهو في الطَّرِيقِ وقد رَوَى عن النَّبِيِّ ﷺ أَحَادِيثٌ.

وَالصُّنَابِجِيُّ بْنُ الْأَحْمَسِيِّ صَاحِبُ النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ لَهُ "الصُّنَابِجِيُّ" أَيْضاً وَإِنَّمَا حَدِيثُهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: إِنِّي مُكَاتِّرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ فَلَا تَقْتَتِلُنَّ بَعْدِي

پاکی کی فضیلت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲) (سند کا ترجمہ اسی طرح کریں گے جس طرح پچھلے باب میں کیا گیا ہے، حدیث کا ترجمہ) حضور پاک ﷺ نے فرمایا جب بندہ مسلم (راوی کو شک ہے کہ حضور نے العبد المسلم فرمایا یا العبد المؤمن فرمایا) وضو کرتا ہے پس اس نے اپنا چہرہ دھویا تو اس کے چہرے سے ہر ایسا گناہ نکل جائیگا جس کی طرف اس کی آنکھ نے دیکھا ہے، پانی کی ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ یا اس جیسا کوئی کلمہ فرمایا (یہاں بھی راوی کو شک ہے) اور جب اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو اس کے دونوں ہاتھ سے ہر وہ گناہ نکل جائیں گے جس کو اس کے دونوں ہاتھ نے پکڑا ہے پانی کے ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ، یہاں تک کہ وہ گناہوں سے پاک صاف ہو کر نکلتا ہے۔

امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ مالک کی حدیث ہے جس کو وہ روایت کرتے ہیں سہیل سے اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد سے وہ روایت کرتے ہیں ابو ہریرہ سے (یہ مدار حدیث بتایا کہ اس سند کے ساتھ جو حدیث آئی ہے اس میں امام مالک منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے، پھر امام مالک سے بہت سے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے) ابوصالح یہ سہیل کے والد ہیں جن کی نسبت "ابوصالح السمان" (گھی بیچنے والا) ہے ان کا نام "ذکوان" ہے اور حضرت ابو ہریرہ کے نام میں اختلاف ہے، کچھ لوگ ان کا نام عبد شمس بتاتے ہیں (یہ جاہلیت کا نام ہے) کچھ لوگ عبد اللہ بن عمرو

کہتے ہیں اور یہی رائے امام بخاری کی ہے (امام بخاری نے التاریخ الکبیر میں اسی نام کو ترجیح دی ہے ترمذی نے خود تصریح کی ہے کہ اسماء الرجال کے بارے میں زیادہ تر استفادہ امام بخاری کی کتاب سے کیا ہے اور بعض موقع پر ان سے پوچھ کر کیا ہے اور کہیں کہیں ان کے استاذ ابو زرعہ سے کیا ہے) اور یہی صحیح ترین بات ہے۔

باب میں حضرت عثمان، و حضرت ثوبان، اور صناجی اور عمرو بن عبسہ اور سلمان فارسی، اور عبد اللہ بن عمرو کی روایت ہے (صناجی نام کے تین شخص گزرے ہیں اس لئے امام ترمذی تینوں کا مختصر تعارف کر رہے ہیں) پہلے صناجی جن کی روایت پاکی کے ثواب کے سلسلے میں گزری ہے ان کا نام عبد اللہ صناجی ہے، اور دوسرے صناجی تابعی ہیں جنہوں نے صدیق اکبر سے روایت کی ہے، حضور سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے ان کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے اور ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے (ان کے بارے میں آتا ہے کہ) گھر سے نبی کریم کی زیارت کے لئے چلے ابھی راستہ میں تھے کہ آپ کی وفات ہو گئی (حضور کی وفات کے پانچویں دن مدینہ پہنچے) یہ بھی حضور سے مرسل روایت کرتے ہیں، ایک اور صحابی ہیں جن کا نام صناج بن اعسر ہے (قبیلہ حمس سے ان کا تعلق تھا اس لئے ان کو صناجی حمسی کہا جاتا ہے) یہ بھی حضور ﷺ سے سن کر یہ حدیث روایت کرتے ہیں اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمُ الْاَمَمِ الْخ (یعنی پاکی کی فضیلت میں ان کی روایت نہیں؛ بلکہ صرف کتاب النکاح میں ان کی ایک روایت ہے)

قوله فضل الطهور: ف. ض. ل. اس مادے میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں، زیادتی دو طرح کی ہوتی ہے (۱) اچھی چیز کی زیادتی (۲) خراب چیز کی زیادتی، اچھی چیز کی زیادتی کو فضل کہا جاتا ہے اور خراب چیز کی زیادتی کو فضللہ کہا جاتا ہے، فضل کہتے ہیں امر زائد کو، اسی سے ہے فضائل، یعنی دین کے اندر یہ ایک امر زائد ہے، مقصود اصلی احکام ہیں فضائل ایک امر زائد ہے، پہلا باب احکام کا ہے اور دوسرا باب فضائل یعنی امر زائد کا ہے باب کا معنی ہوگا طہارت کی وہ چیز جو زائد ہے حکم سے۔

قوله توضاً: یہ فعل ماضی ہے باب تفعّل سے، کلام عرب میں فعل کا استعمال تین معنی میں ہوتا ہے (۱) ارادہ فعل پر فعل پر اطلاق ہوتا ہے جیسے إذا قمتم إلى الصلاة (۱) یہاں ادارہ قیام پر فعل کا اطلاق ہوا ہے (۲) کبھی شروع فی الفعل پر فعل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله (۲) جب قرآن پڑھنا شروع کرو تو اعوذ باللہ پڑھو، یہاں قرأت سے مراد شروع فی القرأت ہے (۳) کبھی فعل کا اطلاق فراغ عن الفعل پر ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے

إذا طعمتم فانتشروا: (۱) جب کھانے سے فارغ ہو جاؤ تو منتشر ہو جاؤ، یہاں توضاً سے مراد شروع فی الوضوء ہے، جب وضو شروع کرے تو چہرہ دھوئے۔

قوله العبد المسلم أو المؤمن: لفظ اوحادیث میں کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) شک کے لئے آتا ہے، یعنی راوی کو شک ہو جاتا ہے کہ میرے استاذ نے یہ کہا تھا یا یہ کہا تھا، جہاں کہیں ”او“ شک راوی کے لئے ہو اس کو پڑھنے کا دستور یہ ہے کہ او کے بعد قال کا اضافہ کیا جائیگا، (۲) کبھی او تنویج کے لئے آتا ہے تنویج کا مطلب ہے کسی چیز کی قسم بیان کرنے کے لئے (۳) کبھی او تردید کے لئے آتا ہے کہ دونوں نہیں ہے؛ بلکہ ان دونوں میں سے ایک ہے، یہاں او کو تنویج کے لئے بھی مانا جاسکتا ہے کہ اس لئے انسان دو طرح کا ہوتا ہے مسلمان ہوتا یا مؤمن ہوتا ہے، اسلام کہتے ہیں انقیاد ظاہری کو اور ایمان کہتے ہیں انقیاد باطنی کو، مسلم کہتے ہیں جو فرمانبردار ہو اس لئے مسلم خاص ہے یعنی اسلام خاص ہے اور ایمان عام ہے گویا دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ فرق لغت کے اعتبار سے ہے، ورنہ شریعت میں دونوں میں تلازم کی نسبت ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک یہاں او شک کے لئے ہے، اور یہی صحیح قول ہے۔

قوله خرجت من وجهه: خروج کہتے ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں بعض چیزیں قائم بالذات ہوتی ہیں اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں ہیں، اس کو جو ہر اور جسم کہتے ہیں اور بعض چیزیں اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہیں اس کو عرض کہا جاتا ہے، جو ہر کی مثال جیسے مکان، انسان اور افعال یہ سب اعراض ہیں اس لئے کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں، بلکہ اپنے وجود میں فاعل کا محتاج ہوتا ہے، جو ہر کا چونکہ اپنا مستقل وجود ہے اس لئے اس کا انتقال ایک جگہ سے دوسری جگہ ہو سکتا ہے؛ لیکن عرض کا انتقال مکانی نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ عرض دیر تک باقی نہیں رہتا ہے، حدیث میں خرجت گناہ کی صفت بیان کی گئی ہے اور گناہ عرض ہے لہذا خروج کی نسبت خطیہ کی طرف کس طرح صحیح ہو سکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ خروج، اجسام کی خصوصیت ہے اور خطایا یہ اعراض ہیں اس پر خروج کا اطلاق کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ یہ متقدمین فلاسفہ کا اعتراض ہے، فلاسفہ کے قرآن اور حدیث پر متعدد اعتراضات ہیں، قرآن میں ہے کہ انسان جو بولتا ہے کل قیامت میں اللہ تعالیٰ اس پر پکڑ کر لیگا (۲) فلاسفہ کہتے ہیں انسان جو بولتا ہے وہ تو ختم ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر پکڑ کیسے کر لیگا؟ قرآن میں ہے انسان دنیا میں کام کرتا ہے وہ سب قیامت میں موجود رہیگا (۳) فلاسفہ کہتے ہیں کام تو عرض

(۱) سورہ احزاب، آیت: ۵۳ (۲) ما یلفظ من قول إلا لدیہ رقیب عتید، سورہ ق، آیت: ۱۸

(۳) وأن سعيه سوف یرى، سورۃ النجم: ۴۰۔ فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یرہ، سورہ زلزال: ۷

ہے اس میں ٹھہرنے کی صلاحیت ہی نہیں وہ تو دنیا ہی میں ختم ہو جاتا ہے تو قیامت میں اس کا وجود کیسے ہو سکتا ہے؟
جواب: فلاسفہ کے اعتراض کا دو طرح جواب دیا گیا ہے الزامی اور انکاری، علامہ نووی نے فلاسفہ کے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے کہ یہاں خروج کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے، یعنی خروج سے یہاں مغفرت اور معافی کے معنی مراد ہیں، لہذا گناہ کے نکلنے کا مطلب ہوا کہ گناہ کی معافی ہو جائیگی، اسی کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے، حقیقت اور مجاز کے درمیان تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے۔

دوسرا جواب: قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی مجازی معنی مان کر ایک جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں کی معافی کو مکمل وضو پر معلق کیا ہے اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے بطور تشبیہ کے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضو کرنے سے گناہ اس طرح نکل جاتا ہے جیسے کہ کوئی جو ہر اپنے مکان سے نکل جاتا ہے گویا حضور ﷺ نے مسئلہ کو سمجھانے کے لئے بطور مثال کے خرجت فرمایا ہے، حقیقت اور مجاز کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے عفتیت، غفرت یہ مشبہ ہے اور خرجت مشبہ بہ ہے، یہاں مشبہ بول کو مشبہ بہ مراد لیا ہے، نووی اور قاضی ابوبکر دونوں نے مجازی معنی مراد لیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ نووی نے مجاز مرسل مراد لیا ہے اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے استعارہ مراد لیا ہے؛ البتہ دونوں حضرات نے تسلیمی جواب دیا ہے۔

تیسرا جواب: لیکن محدثین نے ان دونوں جواب کو پسند نہیں کیا ہے، حافظ جلال الدین سیوطی نے انکاری جواب دیا ہے انہوں نے تعلیق ترمذی پر ایک کتاب لکھی ہے ”قوت المغتدی“ اس میں انہوں نے فلاسفہ کے اعتراض کو ہی مہمل قرار دیا ہے، ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ گناہ عرض ہے یہ غلط ہے بلکہ گناہ جسم ہے اور جیسے اجسام اور جوہر کا مستقل وجود ہوتا ہے گناہ کا بھی مستقل وجود ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا بندہ جب گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے اگر اس نے توبہ کر لی تو وہ نقطہ مٹ جاتا ہے اگر توبہ نہیں کی تو نقطہ بڑھتا رہتا ہے، حتیٰ کہ پورا دل سیاہ ہو جاتا ہے، (۱) یہ وہی سیاہی ہے جس کے بارے میں قرآن میں ہے کلا بل ران علی قلوبہم (۲) یہ ران وہی سیاہ دھبہ ہے جو گناہ کرنے کی وجہ سے دل پر پڑ جاتا ہے۔ (۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہ بھی جسم ہے جس طرح اجسام محسوس ہوتے ہیں گناہ بھی محسوس ہوتا ہے، اس سے واضح دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ حجر اسود جنت کا پتھر تھا بالکل سفید صاف شفاف تھا دنیا میں آنے

(۱) شعب الایمان، باب معالجۃ کل ذنب بالتوبۃ، رقم الحدیث: ۶۶۱۰ (۲) سورہ مطففین، آیت: ۱۴ (۳) مندرجہ، رقم الحدیث: ۷۹۳۹

کے بعد انسانوں کے گناہوں کی وجہ سے کالا ہو گیا، (۱) دیکھو یہ حجر اسود کی سیاہی محسوس ہو رہی ہے اور یہ سیاہی انسانوں کے گناہ ہیں اس سے سیوٹی نے نتیجہ نکالا کہ جب انسان کے گناہ کا اثر ایک پتھر پر پڑ سکتا ہے تو انسان کے دل پر تو بدرجہ اولیٰ پڑ سکتا ہے، اس لئے ثابت ہو گیا کہ گناہ عرض نہیں جو ہر ہے اور حدیث کا مطلب ہوا کہ وضو کرنے والے کے اعضاء سے گناہ یعنی گناہ کا اثر نکل جاتا ہے۔

گناہ بھی دکھائی دیتا ہے:

اگر کوئی سوال کرے کہ اگر گناہ انسان کے بدن سے نکلتا ہے تو یہ نظر کیوں نہیں آتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر انسان کی آنکھ میں اللہ نے یکساں طاقت نہیں دی ہے، کسی کی آنکھ میں بینائی زیادہ ہوتی ہے کسی کی آنکھ میں بینائی کم ہوتی، ۲۹ تاریخ کا باریک چاند اچھی آنکھ والا دیکھ لیتا ہے کمزور آنکھ والا دیکھتا رہ جاتا ہے اسی طرح گناہ بھی ہر انسان نہیں دیکھ پاتا ہے، اللہ نے جس کی آنکھ میں وہ بینائی دی ہے وہ دیکھ لیتا ہے؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک بار کوفہ کی مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے ایک نوجوان کو وضو کے بعد بلایا اور کہا تب عن عقوب الوالدین والدین کی نافرمانی سے توبہ کر میں نے تمہارے اعضاء وضو کے پانی سے نافرمانی کا گناہ نکلتے دیکھا ہے اس نوجوان نے اقرار کیا اور کہا تَبْتُ عَنْ عَقُوبِ الْوَالِدَيْنِ ایک دوسرے نوجوان کو بلایا اور اس کو کہا تب عن الخمر شراب سے توبہ کر، میں نے تمہارے وضو کے پانی میں شراب کے گناہ دھلتے ہوئے دیکھا ہے ایک تیسرے نوجوان کو بلایا اور کہا کہ زنا سے توبہ کرو میں نے تمہارے اعضاء وضو سے زنا کے گناہ نکلتے ہوئے دیکھا ہے، امام صاحب، صاحب کشف اولیاء اللہ میں تھے اللہ نے ایسی قوت دی تھی کہ وہ اسی دنیا میں انسانوں کے گناہوں کا مشاہدہ کرتے تھے؛ بہر حال ان واقعات و احادیث سے معلوم ہوا کہ گناہ جسم ہے اور بعض اہل کشف کو دنیا میں بھی محسوس ہوتا ہے اور عام لوگوں کو عالم آخرت میں گناہ محسوس ہوگا، جب اللہ تعالیٰ بینائی میں اضافہ کر دے گا؛ اس لئے فلاسفہ کا یہ اعتراض ایسا ہی مہمل ہے، جیسا کہ متقدمین فلاسفہ کا یہ نظریہ کہ آواز عرض ہے باقی رہنے والی چیز نہیں ہے؛ چنانچہ مشاہدہ نے ثابت کر دیا کہ آواز فضاؤں میں باقی رہتی ہے اسی نظریے کے مطابق ریڈیو کا ایجاد ہوا، اگر آواز باقی رہنے والی چیز نہیں ہے تو بولنے والے کی آواز ریڈیو میں کیسے سنائی دیتی؟ لہذا جس طرح انسانی آواز کو فضا محفوظ رکھتی ہے، کیا بعید ہے کہ انسانی گناہ کو انسانی اعضاء محفوظ رکھیں۔

(۱) عن ابن عباس عن النبي ﷺ الحجر الأسود ياقوتة بيضاء من ياقوت الجنة وإنما سودته خطايا المسلمين،

صحیح ابن خزیمہ، باب ذکر صفة الحجر، رقم الحدیث: ۲۷۳۴

چوتھا جواب: بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ کل خطیۃ مجاز بالحذف ہے خطیۃ سے پہلے مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت ہے، خرجت من وجهه أثر كل خطیۃ یعنی گناہ کا اثر نکل جاتا ہے۔

قوله: نظر اليها: نظر إليها، خطیۃ کی صفت اور عینیہ، نظر کی تاکید ہے، اس لئے کہ دیکھنا تو آنکھ سے ہی ہوتا ہے صرف تاکید کے لئے ہے۔

سوال: انسان کے چہرے پر کئی عضو ہیں، ناک، ہونٹ، داڑھ، رخسار وغیرہ اسی طرح انسان کے چہرے کا ایک عضو آنکھ ہے تو حدیث میں صرف آنکھ کا تذکرہ کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: (۱) یہ حدیث مختصر ہے موطا امام مالک اور نسائی میں اس کی تفصیل ہے، موطا امام مالک میں ہے کہ جب انسان کلی کرتا ہے تو منہ کا گناہ نکل جاتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے گناہ نکل جاتے ہیں (۱) اور نسائی کی روایت میں ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو سر کے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں کان کے گناہ نکل جاتے ہیں، اس سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ معلوم ہوا کہ طویل روایت کو مختصر کرنا جائز ہے اگر معنی میں کوئی خلل پیدا نہ ہو۔ (۲)

(۲) بطور دلالت النص کے دیگر اعضاء کے گناہ کا دھلنا معلوم ہو گیا اس طور پر کہ چہرے کے تمام اعضاء میں سب سے خطرناک آنکھ ہے، آنکھ سے گناہ بکثرت صادر ہوتے ہیں کیوں کہ آنکھ کی رسائی دور تک پہنچتی ہے اور کہا جاتا ہے آنکھ دل کی C.I.D ہے آنکھ کے ذریعہ دل کو سب خبر ہوتی رہتی ہے، معلوم ہوا کہ آنکھ کا گناہ دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہے، لہذا جب آنکھ کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں تو دوسرے اعضاء کے گناہ بدرجہ اولیٰ معاف ہو جائیں گے۔

(۳) آنکھ کے اندر پانی داخل نہیں ہوتا ہے تو جب آنکھ کے اندر پانی داخل کئے بغیر اس کا گناہ معاف ہو جاتا ہے تو جن اعضاء میں پانی ڈالا جاتا ہے تو اس کا گناہ بدرجہ اولیٰ معاف ہو جائیگا۔

ماء مستعمل کا حکم:

شیخ عبد الوہاب شعرانی شافعی کہتے ہیں: جو حضرات ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں یہ حدیث ان کی دلیل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے غسل اور وضو اس لئے رکھا ہے تاکہ انسان کا دل اور انسان کا ظاہری جسم گناہوں سے صاف ہو جائے تو

(۱) موطا امام مالک، باب جامع الوضوء، رقم الحدیث: ۳۱

(۲) سنن النسائی، باب مسح الاذنین مع الراس، رقم الحدیث: ۱۰۳

جس طرح پیشاب پانچا نہ دھونے سے نجاست پانی سے مل کر پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، اسی طرح وضو کرنے والے کا پانی گناہ سے مل کر (جو نجاست سے زیادہ ناپاک ہے) وضو کے پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اگر گناہ کبیرہ اس میں شامل ہو تو پانی نجاست غلیظہ ہو گیا، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور اگر گناہ صغیرہ شامل ہو تو نجاست خفیفہ ہو گیا، جیسا کہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے، یہ دونوں حضرات صاحب کشف تھے، ان کو گناہ، پانی میں نظر آتا تھا، اس لئے انہوں نے ماء مستعمل کو نجاست سے تعبیر کیا، بعد میں امام صاحب کی دعا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ کیفیت اٹھالی تو انہوں نے امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے۔

قوله مع الماء أو آخر قطر الماء: اگر اُو کو یہاں شک کے لئے مانا جائے تو مطلب ہوگا کہ راوی کو شک ہو رہا ہے کہ حضور نے مع الماء فرمایا یا مع آخر قطر الماء فرمایا، ممکن ہے کہ اُو کو تنویع کے لئے مانا جائے تو مطلب ہوگا اگر گناہ ہلکا ہو تو اول ماء کے ساتھ گناہ نکل جائے گا اور اگر گناہ سخت ہو تو آخر ماء کے ساتھ نکل جائیگا اس کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے جب آدمی وضو کرتا ہے تو آہستہ آہستہ گناہ کا دھلنا شروع ہو جاتا ہے؛ حتیٰ کہ جب پانی کا آخری قطرہ ہوگا تو آخری گناہ بھی دھل جائیگا تو اول ماء کے ساتھ گناہ نکلنے کی ابتداء اور آخر ماء کے ساتھ گناہ نکلنے کی انتہا ہوتی ہے، زیادہ تر لوگوں نے اُو کو شک کے لئے مانا ہے۔

قوله حتى يخرج نقيا من الذنوب: سارے عضو کے گناہ معاف ہو کر وہ بالکل صاف ستھرا ہو جاتا ہے، بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اعضاء وضو پاک ہوں گے (۱) اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے پورا جسم پاک ہو جائیگا (۲) اس تعارض کو اس طرح حل کیا جاسکتا ہے کہ ہو سکتا ہے بعض کے اعضاء وضو پاک ہوں اور بعض کا پورا جسم پاک ہو جائے اور یہ فرق خلوص کی کمی و زیادتی کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا خلوص کم ہوگا ان کے صرف اعضاء وضو پاک ہوں گے اور جن کا خلوص اعلیٰ درجہ کا ہوگا ان کا پورا جسم پاک ہو جائے گا۔

وضو کرنے سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں؟

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے

(۱) سنن الترمذی، باب ما جاء فی فضل الطهور، رقم الحدیث: ۲

(۲) عن عثمان قال: قال رسول الله ﷺ من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطايا من جسده حتى يخرج من تحت أظفاره،

المسند المستخرج على صحيح مسلم، رقم الحدیث: ۵۷۶

ان سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ حضرات متقدمین کا نظریہ ہے کہ وضو کرنے سے صغائر اور کبائر سب معاف ہو جاتے ہیں، صغائر تو معاف ہوتے ہی ہیں اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو کبائر بھی معاف ہو جائیں گے، متاخرین کی رائے یہ ہے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔

متقدمین کی ایک دلیل یہی حدیث ہے حتیٰ یخرج نقیاً من الذنوب، ”ذنوب“ ذنب کی جمع ہے جس میں ہر طرح کے گناہ شامل ہیں۔

دوسری دلیل: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (۱) لفظ جمع میں صغیرہ اور کبیرہ سب شامل ہیں۔

تیسری دلیل: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (۲) اللہ تعالیٰ شرک کے سوا تمام گناہوں کو اگر چاہے تو معاف فرما دیگا۔

متاخرین کی دلیل:

قرآن میں توبہ کا ذکر آتا ہے اور وہ بھی امر کے صیغے کے ساتھ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا (۳) امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے یعنی توبہ کرنا ضروری ہے اگر نیک کام سے سارے گناہ معاف ہو جائیں تو پھر توبہ کی کیا ضرورت رہ جائیگی؟ صغائر تو معاف ہوتے ہی ہیں اگر کبائر بھی نیک عمل سے معاف ہو جائے تو پھر توبہ کس چیز سے کی جائیگی؟

دوسری دلیل: إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (۴) یعنی اگر تم کبیرہ سے بچتے رہو تو ہم تمہارے صغائر کو معاف کر دیں گے اس سے بھی معلوم ہوا کہ کبائر معاف نہیں ہوتے ہیں۔

تیسری دلیل: ترمذی کی روایت ہے الصلوة الخمس ورمضان إلى رمضان والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم توت كبيرة لبعض روایت میں إذا اجتنب الكبائر كاللفظ ہے (۵) معلوم ہوا کہ نماز پنج گانہ، ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک، ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے جبکہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا

(۱) سورہ زمر، آیت: ۵۳ (۲) سورہ نساء، آیت: ۲۸ (۳) سورہ تحریم، آیت: ۸ (۴) سورہ نساء، آیت: ۳۱

(۵) مسلم شریف میں روایت اس طرح ہے الصلاة الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنب الكبائر، باب الصلاة الخمس والجمعة، رقم الحديث: ۲۳۳

جائے، یعنی صرف صغائر معاف ہونگے کبائر نہیں۔

علامہ کشمیری کی رائے:

یہ بات یاد رکھنا کہ ہمارے علماء دیوبند کی بھی حدیث پر سنہری خدمات ہیں، علماء دیوبند کی خاص خاص تحقیقیں ہیں جو تمہیں متقدمین کے یہاں نہیں ملیں گی، شاہ صاحب فرماتے ہیں کسی بھی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کے لئے لفظ پر غور کرنا چاہئے اور لفظ کے بارے میں لغت سے مدد لینی چاہئے، یہاں حدیث میں ذنوب کا لفظ ہے، گناہ کے لئے قرآن وحدیث میں چار لفظ مذکور ہے جن کے درمیان فرق مراتب ہے۔

(۱) سب سے ادنیٰ درجہ کے گناہ کے لئے ذنب ہے؛ کیوں کہ ذنب کے معنی گناہ کے نہیں آتے ہیں؛ بلکہ عیب کے آتے ہیں اور ہر عیب دار چیز گناہ نہیں ہوتی۔

(۲) خطیئة: لغت میں خطا کے معنی چوک کے آتے ہیں، اس کی ضد صواب ہے، مثلاً روزہ دار تھا وضو کے دوران، نادانستہ طور پر منہ میں پانی چلا گیا، یہ ذرا ذنب سے اونچے درجے کی چیز ہے۔

(۳) سیئة: اس کی ضد حسنة آتی ہے، یہ خطیئة سے اوپر درجے کی چیز ہے۔

(۴) معصیت سب سے اعلیٰ درجہ کا گناہ جس کی ضد اطاعت ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں حدیث میں صرف خطیئة اور ذنب کا لفظ آیا ہے لہذا یہی دونوں گناہ معاف ہونگے معصیت جو کبیرہ ہے وہ معاف نہیں ہونگے۔ (۱)

حسن صحیح کی تحقیق:

قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح: امام ترمذی نے ایک ہی حدیث پر حسن صحیح دونوں حکم جمع کر دیا ہے، حافظ جلال الدین سیوطی نے قوت المعتزلی علی تعلیق الترمذی میں ابن صلاح کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ترمذی کا حسن اور صحیح دونوں کو جمع کرنا یہ ضدین کو جمع کرنا ہے جو باطل ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ صحیح کے راوی میں ضبط تام ہوتا ہے اور حسن کے راوی میں ضبط خفیف ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صحیح میں ضبط تام کا اثبات ہے اور حسن میں ضبط تام کی نفی ہے، اور اثبات اور نفی دونوں ضد ہے، سیوطی نے ابن صلاح کے حوالے سے اس کے دو جواب دئے ہیں۔

(۱) امام ترمذی جہاں کہیں ایک حدیث پر حسن صحیح دونوں جمع کرتے ہیں اس کی متعدد سندیں ہوتی ہیں ایک سند کے اعتبار سے حسن اور ایک سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

(۲) جہاں صحیح اور حسن دونوں جمع کرتے ہیں وہاں حسن کے اصطلاحی معنی مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ اس کے لغوی معنی مراد ہیں اور صحیح کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، لہذا اب ضدین کا اجتماع نہیں ہوگا ایک حدیث اصطلاح کے اعتبار سے صحیح ہے اور لغت کے اعتبار سے حسن ہے۔ (۱)

ابن صلاح کے جواب پر اعتراض:

علامہ تقی الدین ابن دقین العید نے ابن صلاح کے دونوں جواب پر اعتراض کیا ہے، پہلے جواب پر اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ متعدد سند والی حدیث پر حسن صحیح کا اطلاق کیا ہے یہ امام ترمذی کی تصریح کے بالکل خلاف ہے، اس لئے کہ امام ترمذی بہت سی جگہوں پر ایک سند والی حدیث پر حسن صحیح کا اطلاق کرتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں هذا حدیث حسن صحیح لا نعرفه إلا من هذا الوجه، لہذا یہ جواب غلط ہے۔

دوسرے جواب پر اعتراض:

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کتابوں میں اصطلاحی الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں تو اس کے اصطلاحی معنی ہی مراد لئے جاتے ہیں، لغوی معنی مراد نہیں ہوتے؛ الا یہ کہ لغوی معنی مراد لینے پر کوئی قرینہ ہو، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب حدیث صحیح ہے اور صحیح حدیث عمدہ ہوتی ہے تو پھر حسن بمعنی عمدہ کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

علامہ تقی الدین کا جواب:

ابن صلاح کے جواب پر اعتراض کرنے کے بعد علامہ تقی الدین نے اپنی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ راویوں میں مختلف صفات ہوتی ہیں اور ان صفات میں فرق مراتب بھی ہوتا ہے، بعض صفات اعلیٰ درجے کی ہوتی ہیں مثلاً حفظ، اتقان، اور بعض صفات ادنیٰ درجے کی ہوتی ہیں مثلاً صدق، عدم متہم بالکذب جس حدیث پر امام ترمذی حسن صحیح کا حکم لگاتے ہیں ممکن ہے کہ اس کے راوی میں اعلیٰ صفات بھی ہوں اور ادنیٰ صفات بھی ہوں، اعلیٰ صفات کا لحاظ کرتے ہوئے صحیح کا حکم اور ادنیٰ صفات کا لحاظ کرتے ہوئے حسن کا حکم لگایا گیا۔

حافظ ابن کثیر کا جواب:

حدیث کی تین قسمیں ہیں (۱) خالص صحیح (۲) خالص حسن (۳) جس میں کچھ صفات صحیح کی ہو اور کچھ صفات

(۱) قوت المغتذی علی جامع الترمذی: ۱۲/۱

حسن کی ہو، محسوسات میں اس کی مثال یوں سمجھو بعض چیزیں صرف میٹھی ہوتی ہیں، بعض چیزیں صرف کھٹی ہوتی ہیں اور بعض چیزیں کھٹاپن اور میٹھاپن دونوں ہوتا ہے، جہاں امام ترمذی کسی حدیث پر حسن صحیح کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح کی خوبو ہونے کی وجہ سے صحیح اور حسن کی خوبو ہونے کی وجہ سے حسن کہا جاتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کے تین درجے ہیں۔

حدیث کی تین قسمیں ہیں:

(۱) خالص صحیح حدیث یہ سب سے اعلیٰ ہے، (۲) خالص حسن یہ سب سے ادنیٰ ہے، (۳) جس میں دونوں کی خوبو ہو یہ درمیانی درجہ ہے، ابن کثیر کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا گیا ہے وہ صحیح اور حسن کے درمیان کی حدیث ہے، صحیح سے کم اور حسن سے اوپر درجے کی ہے۔

حافظ ابن کثیر کے جواب پر اعتراض:

حافظ ابو الفضل عراقی حافظ ابن حجر کے استاذ نے اس پر اعتراض کیا کہ ابن کثیر نے ایسا جواب دیا ہے جس کا کوئی بھی محدث قائل نہیں ہے، حدیث کی تین قسمیں کسی اصولیین نے نہیں کی ہے؛ لہذا یہ تقسیم اجماع محدثین کے خلاف ہے۔

علامہ زرکشی کا اعتراض:

علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ ابن کثیر کا جواب مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ترمذی میں اعلیٰ اور صحیح درجے کی حدیثیں بہت کم ہیں؛ کیوں کہ امام ترمذی نے بہت کم احادیث پر صرف صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے؛ حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن جن حدیثوں پر امام ترمذی نے حسن صحیح کا حکم لگایا ہے وہ عام طور پر صحیحین کی روایت ہے؛ جب کہ بخاری اور مسلم کی روایت اعلیٰ درجے کی روایت مانی گئی ہے، لہذا ابن کثیر کا حسن صحیح کو درمیانی قسم قرار دینا ہے خلاف واقعہ ہے۔

علامہ زرکشی کا جواب:

(۱) امام ترمذی جہاں حسن صحیح جمع کرتے ہیں وہاں حسن کے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہوتے ہیں؛ بلکہ وہ صحیح کے مرادف ہے، محض تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، جیسے محدثین تاکید کے لئے کہتے ہیں صحیح ثابت، صحیح قوی، لیکن اس میں بھی ایک خرابی ہے علم معانی کا قاعدہ ہے التاسیس خیر من التکید جہاں دو لفظ ہو اس میں نئے معنی بھی

بن سکتے ہو اس کوتا کید کے اوپر ترجیح ہوتی ہے، یہاں تا کید کوتا سیس پر ترجیح دی گئی ہے۔

(۲) ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث پر حسن اور صحیح کا حکم دو زمانے کے اعتبار سے لگایا گیا ہو، اس کی شرح یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک راوی میں شروع شروع میں حسن کی صفت پائی جاتی ہو یعنی قبولیت کی صفت اس میں ادنیٰ درجے کی ہے، ایسے وقت میں اگر کوئی راوی روایت کرے تو اس پر حسن کا حکم لگایا جائیگا اسی راوی نے بعد میں ترقی کی اور ان میں صفت اعلیٰ درجے کی پیدا ہو گئی، تام الضبط ہو گیا، ان کے اندر صحیح کی صفت پیدا ہو گئی، اب اس راوی نے وہی ابتدائی زمانہ کی روایت کو دوبارہ ذکر کیا، اس اعتبار سے اس کی حدیث کو صحیح کہا جائیگا، یعنی ابتداء کے اعتبار سے حسن اور انتہا کے اعتبار سے صحیح۔

(۳) جس حدیث پر حسن صحیح دونوں حکم جمع کیا گیا ہے ممکن ہے کہ اس حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہو بعض لوگ اس کو حسن اور بعض اس کو صحیح کہتے ہوں تو امام ترمذی نے دونوں قول کو جمع کر دیا؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ کچھ لوگ اس کو صحیح اور کچھ لوگ اس کو حسن کہتے ہیں، عبارت ہوگی حسن، عند قوم و صحیح عند قوم، درمیان سے وا کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(۴) ایسا ہو سکتا ہے کہ جہاں کسی حدیث کے بارے میں امام ترمذی حسن اور صحیح دونوں جمع کرتے ہیں، وہاں محدثین کا اختلاف رہا ہو کچھ لوگ حسن کہتے ہوں اور کچھ لوگ صحیح کہتے ہوں، اس اختلاف کی وجہ سے امام ترمذی کو شک اور تردد ہو جاتا ہے کہ اس حدیث پر کیا حکم لگائیں، اس تردد اور شک کو ظاہر کرنے کے لئے امام ترمذی حسن صحیح دونوں کو جمع کر دیتے ہیں، زیادہ سے زیادہ دونوں کے درمیان او کو محذوف مانا جائیگا، عبارت ہوگی حسن أو صحیح، یہ دونوں جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے، اس صورت میں جس حدیث پر صرف صحیح ہونے کا حکم لگاتے ہیں وہ اعلیٰ درجے کی ہوگی اور جس پر حسن صحیح کا حکم لگاتے ہیں وہ دوسرے درجے کی ہوگی اس لئے کہ جس پر دونوں حکم لگاتے ہیں وہ شک والی حدیث ہے اور جس پر صرف صحیح کا حکم لگاتے ہیں اس کے صحیح ہونے کا یقین ہے اور یہاں صحیح ہونے میں شک ہے، یہ چاروں جوابات اس صورت میں ہے، جہاں حدیث کی صرف ایک ہی سند ہو اور جہاں متعدد سند ہو تو دو حکم دو سند کے اعتبار سے ہے حسن بسند صحیح بسند، اس صورت میں متعدد سند والی حدیث ایک سند والی حدیث سے مضبوط ہوگی کیونکہ تعدد سند کی وجہ سے حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ کے نام کی تحقیق:

حضرت ابو ہریرہ بڑے مشہور صحابی ہیں ان کا شمار مکثرین حدیث میں، ان سے ۵۳۷۷ احادیث مروی ہیں، جس

میں پندرہ سو احکام کی روایتیں ہیں، اسحق بن راہویہ کے بقول کہ ذخیرہ احادیث میں احکام کی کل تین ہزار روایتیں ہیں، اس اعتبار سے احکام کی نصف روایتیں صرف حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہیں، اتنی کثیر روایتیں کسی صحابی سے منقول نہیں ہیں، امام بخاری نے ذکر کیا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں ان کے آٹھ سوشاگرد تھے، ابو ہریرہ ان کی کنیت تھی جتنا اختلاف ان کے نام میں ہے، کسی صحابی کے نام میں اتنا اختلاف نہیں ہے بعض نے میں تیس اقوال ذکر کئے ہیں، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کا نام عبد شمس تھا مسلمان ہونے کے بعد تین نام مشہور ہیں، عبد الرحمن، عمرو بن عامر، عبد اللہ بن عمرو، والد کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں ان کے والد کا نام صخر تھا بعض کہتے ہیں ان کے والد کا نام غنم تھا، اور بعض کہتے ہیں عامر تھا، قبیلہ دوس سے ان کا تعلق تھا، غزوہ خیبر کے موقع پر مسلمان ہوئے، اسلام لانے کے بعد چار سال تک صبر و قناعت کے ساتھ نبی کی صحبت میں لگ گئے اللہ نے حافظہ بھی قوی دیا تھا، ۵۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

ابو ہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری، حافظ ابن حجر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابو ہریرہ کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ غیر منصرف ہے؛ حالانکہ قاعدے کے رو سے اس کو منصرف ہونا چاہئے، ابن حجر اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس طرح کے عِلْم کو غیر منصرف پڑھنے کے لئے، شرط یہ ہے کہ ”ابو“ آنے سے پہلے مضاف الیہ علم ہو تب اس کو غیر منصرف کہا جائیگا اور ”ابو“ آنے سے پہلے ہریرہ عِلْم نہیں ہے کیوں کہ ہریرہ خاص بلی کو نہیں کہتے ہیں؛ بلکہ مطلقاً بلی کے بچے کو ہریرہ کہتے ہیں، لہذا اس کو منصرف ہونا چاہئے، علماء نے حافظ کی اس رائے کو رد کیا ہے اس لئے کہ اضافت سے پہلے اگر وہ عِلْم نہ ہو تب بھی وہ غیر منصرف بن جاتا ہے، دلیل میں ابو حمزہ کو پیش کرتے ہیں، حمزہ سبزی کو کہا جاتا ہے یہ حضرت انس کی کنیت تھی ایک مرتبہ حضور نے ان کو سبزی لانے کے لئے کہا انہوں نے تاخیر کر دی اس پر آپ نے فرمایا یا أبا حمزة البو حمزہ کو تمام لوگوں نے غیر منصرف پڑھا ہے، حالانکہ ”ابو“ آنے سے پہلے حمزہ عِلْم نہیں تھا لیکن ”ابو“ آنے کے بعد اس کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے، یہی حال ابن دایہ وغیرہ کا ہے اس لئے ابو ہریرہ غیر منصرف ہے اس میں علم اور تانیث دو سبب پایا جاتا ہے۔ (۱)

ابو ہریرہ کنیت کی وجہ:

مناقب ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں میں بکریاں چراتا تھا اور بلی کے بچے کے ساتھ کھیلتا رہتا تھا رات کو بلی کے بچے کو درخت پر رکھ دیتا تھا اور صبح کو اتار کر اس سے کھیلتا تھا، اس لئے لوگوں نے ابو ہریرہ کہنا شروع

کر دیا (۱) دوسری وجہ: حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں، میں حضور کے پاس آیا آستین میں بلی کا بچہ تھا، اس نے حرکت کی تو حضور نے فرمایا کہ آستین میں کیا ہے میں نے جواب دیا بلی کا بچہ تو حضور نے فرمایا: یا ابا ہریرہ پھر یہ کنیت مشہور ہو گئی۔ (۲)

(۳) باب ما جاء أن مفتاح الصلوة الطهور

(۳) حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَقُتَيْبَةُ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ، قَالُوا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، نَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ"

قال ابو عيسى: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب واحسن وعبد الله بن محمد بن عقیل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول كان احمد بن حنبل واسحق بن ابراهيم والحميدي يَحْتَجُّونَ بِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، قال محمد: وهو مقارب الحديث وفي الباب عن جابر وأبي سعيد.

نماز کی کنجی طہارت ہے

ترجمہ: حدیث (۳) ہناد، قتیبہ اور محمود بن غیلان نے بیان کیا (یہ تینوں امام ترمذی کے استاذ ہیں) یہ تینوں کہتے ہیں ہم سے حدیث بیان کی وکیع نے سفیان سے (آگے تحویل ہے لیکن ہندوستانی نسخوں میں تحویل کی علامت نہیں ہے) امام ترمذی کے چوتھے استاذ ہیں محمد بن بشار وہ کہتے ہیں ہم سے بیان کیا عبد الرحمن نے وہ کہتے ہیں ہم سے بیان کیا سفیان نے (سفیان یہ مدار سند ہے، یہاں سفیان مطلق ہے لیکن علامہ زیلعی نے نصب الراية میں معجم طبرانی کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی ہے اس میں سفیان کے ساتھ الثوری کا لفظ ہے لہذا سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں سفیان بن عیینہ نہیں

(۱) معارف السنن ۴۸/۱، ترمذی باب مناقب أبي هريرة، رقم الحديث: ۳۸۴۰

(۲) عمدة القاري، باب أمور الايمان

ہیں) وہ روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے وہ محمد بن الحنفیہ سے (یہ حضرت علی کے صاحبزادے ہیں اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہیں) وہ حضرت علی سے وہ آپ ﷺ سے آپ نے ارشاد فرمایا ”نماز کی کنجی صرف طہارت ہے اور نماز کا تحریر یہ تکبیر ہے اور نماز کو ختم کرنے والی چیز تسلیم ہے“

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور عمدہ ہے اور عبد اللہ بن محمد بن عقیل یہ صدوق ہیں بعض اہل علم نے ان کے حافظے کی کمزوری کے لحاظ سے ان پر کلام کیا ہے، میں نے محمد بن اسمعیل بخاری کو فرماتے ہوئے سنا (امام بخاری امام ترمذی کے استاذ ہیں اور کثرت سے امام ترمذی نے ان کا قول نقل کیا ہے) کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، اور حمیدی (یہ تینوں امام بخاری کے استاذ ہیں) عبد اللہ بن محمد بن عقیل کی حدیث سے استدلال کرتے تھے، امام بخاری نے فرمایا عبد اللہ مقارب الحدیث ہیں۔

قوله مفتاح الصلاة الطهور: حدیث کے تین جز ہیں، پہلا جز ہے مفتاح الصلاة الطهور، مفتاح اسم آلہ ہے مفعول کے وزن پر کھولنے کا آلہ یعنی کنجی، اس کی جمع مفتاح آتی ہے مفتاح الصلاة مبتداء ہے اور الطهور خبر ہے اور مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتی ہے؛ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں اکثر یہ ہے، حصر کی صورت میں مطلب ہوگا ایس مفتاح الصلاة إلا الطهور یعنی مفتاح صلاة صرف طہور ہے، طہارت کے علاوہ کوئی چیز مفتاح صلاة نہیں ہے، اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ مفتاح صلاة یعنی شرط صلاة جس طرح طہارت ہے اسی طرح استقبال قبلہ، ستر عورت وغیرہ بھی ہے لہذا مفتاح صلاة کا انحصار صرف طہارت میں کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: نماز کو طہارت کے ساتھ منحصر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کے علاوہ دیگر جتنی شرطیں ہیں کبھی کبھی ان شرطوں کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے جیسے قبلہ مشتبہ ہو جائے تو وہاں تحریر کافی ہے، طہارت ثوب یا ستر عورت یہ بھی شرائط نماز میں سے ہے؛ لیکن یہ ایسی شرط ہے جو کبھی ختم ہو جاتی ہے، مثلاً آدمی ایسی جگہ ہے جہاں ستر عورت کے لئے کپڑا نہیں ہے تو حکم ہے کہ بیٹھ کر ننگے نماز پڑھ لے، معلوم ہوا دیگر شرائط ایسے ہیں جو نماز سے کبھی منفک ہو جاتے ہیں؛ لیکن طہارت کی شرط نماز سے کبھی منفک نہیں ہوتی ہے اسی وجہ سے امام صاحب فرماتے ہیں فاقد الطہورین نماز نہیں پڑھے گا؛ بلکہ پانی ملنے کے بعد قضا کریگا، معلوم ہوا کہ تمام شرطوں میں اصل شرط قرار دئے جانے کے لائق صرف طہارت ہے اس لئے مفتاح صلاة کا طہارت میں انحصار کرنا صحیح ہے۔

طہارت کو مفتاح الصلاۃ کہنے کی وجہ:

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے بڑی اونچی ہے، آپ ﷺ نے مسئلہ کو ایک حسی مثال دے کر سمجھایا ہے کیونکہ مثالوں سے بات بالکل واضح ہوتی ہے اور حضرات انبیاء کی مثال بے مثال ہوتی ہے، نماز کو آپ نے مثال دے کر سمجھایا ہے کہ نماز کو ایک مقفل مکان کی طرح سمجھو، لفظ مفتاح کنجی کے معنی میں ہے اور کنجی کی ضرورت تالا کھولنے کے لئے پڑتی ہے اور تالا عموماً گھر کے دروازہ پر لگا رہتا ہے، لفظ مفتاح لا کر نبی کریم ﷺ نے گویا نماز کو بند مکان سے تشبیہ دی ہے، یعنی نماز مشبہ ہے اور مقفل مکان مشبہ بہ ہے، جس طرح بند مکان میں آدمی بغیر کنجی کے داخل نہیں ہو سکتا ہے، اور جب داخل نہیں ہو سکتا تو مکان کے اندر سے فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا ہے، اسی طرح بے وضو شخص اگر چاہے کہ نماز میں داخل ہو جائے تو وہ داخل نہیں ہو سکتا ہے، نماز کے دروازہ پر حدث کا تالا پڑا ہوا ہے، اور جب نماز میں داخل نہیں ہو سکتا تو نماز کی برکتوں سے فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا ہے، لہذا اگر وہ چاہتا ہے کہ ہم نماز میں داخل ہو کر اس کی برکتوں سے فائدہ اٹھائیں تو طہارت کی کنجی سے حدث کا قفل کھول کر نماز میں داخل ہو سکتا ہے، بغیر طہارت کے نماز میں داخل ہو ہی نہیں سکتا ہے، یہاں آپ نے نماز کو مکان سے تشبیہ دی، حدث کو تالا سے تشبیہ دی اور وضو اور طہارت کو کنجی سے تشبیہ دی ہے، اور ایک حسی مثال دے کر سمجھایا ہے، مثالوں سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے اور قرآن وحدیث کی مثالیں بے مثال ہو کرتی ہیں۔

قوله تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ: یہ حدیث کا دوسرا جز ہے جس کا تعلق کتاب الصلاۃ سے ہے کتاب الطہارت سے متعلق پہلا جز ہے، تحریم مصدر ہے جو اسم فاعل محرم کے معنی میں ہے ہاضمیر کا مرجع نماز ہے، مطلب ہے منافی صلاۃ چیزوں کو حرام کرنے والی تکبیر تحریمہ ہے یعنی نماز شروع کرنے سے پہلے جو چیزیں حلال تھیں مثلاً بات کرنا، کھانا، پینا، یہ سب تکبیر کہتے ہی حرام ہو جاتی ہیں۔

تکبیر تحریمہ کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام مالک کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا انحصار اللہ اکبر میں ہے اس کے علاوہ کوئی اور صیغہ نہیں ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ میں ك ب ر کا مادہ متعین ہے البتہ انہوں نے صیغے میں وسعت دی ہے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں سے تحریمہ صحیح ہے، امام ابو یوسف نے صیغے میں اور زیادہ وسعت دی ان کے نزدیک چار صیغوں سے تحریمہ صحیح ہے، اللہ اکبر، اللہ کبیر، اللہ الاکبر، اللہ الکبیر، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہر اس صیغے سے تحریمہ درست ہے جو عظمت پر دلالت کرے، لہذا ان

دونوں حضرات کے نزدیک اللہ اکبر، اللہ الکبیر، اللہ اجل، اللہ اعظم، اور جو بھی صیغہ عظمت پر دلالت کرے اس سے تحریمہ درست ہے۔

امام مالک کی دلیل:

ایک دلیل تو یہی حدیث ہے تحریمہا التكبير یہ حصر کے ساتھ ہے، معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر میں منحصر ہے۔

دوسری دلیل: حضور ﷺ اور حضرات صحابہ سے مدت عمر تحریمہ کے بارے میں اللہ اکبر کے علاوہ کوئی اور صیغہ ثابت نہیں ہے، اگر جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی ایک مرتبہ بھی دوسرے صیغے سے ادا فرماتے، امام مالک فرماتے ہیں عبادات میں قیاس کو دخل نہیں ہے؛ بلکہ نقل اور اتباع ہے اذان کے جو صیغے ہیں انہی صیغوں سے اذان دینا ضروری ہوگا، اذان کے لغوی معنی کو پیش نظر رکھ کر کسی دوسرے الفاظ سے اطلاع اور اذان دینا چاہے تو یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح جس صیغے سے تحریمہ ثابت ہے اسی صیغے سے تحریمہ ضروری ہے، گویا انہوں نے تکبیر کا ترجمہ کیا اللہ اکبر کہنا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی فرماتے ہیں: تحریمہ کے لئے ك ب ر کا مادہ ضروری ہے، چونکہ حضورؐ سے اسی مادہ سے تکبیر ثابت ہے لہذا اللہ اکبر سے تو تحریمہ صحیح ہے ہی؛ لیکن اللہ اکبر میں جتنی تعریف اللہ کی ہے اس سے زیادہ تعریف اللہ الاکبر میں ہے، اس لئے کہ اللہ اکبر کے معنی ہیں اللہ سب سے بڑا ہے اور اللہ الاکبر کے معنی ہیں اللہ ہی سب سے بڑا ہے، اور جب ادنیٰ تعریف کے صیغے سے تحریمہ صحیح ہے تو اعلیٰ تعریف کے صیغے سے بدرجہ اولیٰ تحریمہ صحیح ہوگا، اور یہ قیاس نہیں؛ بلکہ دلالت النص ہے اور دلالت النص بھی نص کے درجے میں ہے، اس لئے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں سے تحریمہ صحیح ہے۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

حدیث میں اللہ اکبر تو تحریمہ کہا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں، فعل اور فاعیل دونوں کے ایک معنی ہے، چنانچہ بہت ساری صفات میں فعل کا صیغہ آیا ہے، جیسے عالم، قادر وغیرہ، اور بہت سی صفات میں فاعیل کا صیغہ آیا ہے، جیسے علیم، قدیر وغیرہ، پس معلوم ہوا کہ صفات باری میں فعل اور فاعیل دونوں برابر ہے، اور جب اللہ اکبر سے تحریمہ صحیح ہے تو اللہ اکبر سے بھی صحیح ہوگا اور جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں اللہ الاکبر سے بطور دلالت النص کے درست ہے، ہم کہتے ہیں

اللہ الکبیر سے بھی بطور دلالت النص کے صحیح ہے۔

حضرات طرفین کی دلیل:

یہاں حضرات طرفین نے تکبیر کے لغوی معنی مراد لیا ہے، اس لئے ان کے نزدیک ان تمام الفاظ سے تحریمہ درست ہے، جو عظمت رب پر دلالت کرے، ان دونوں حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کرنے کے لئے تمام نصوص کو سامنے رکھ کر غور کیا، اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تکبیر کے لغوی معنی ہی مراد ہے یعنی تعظیم اور قرآن میں یہ لفظ مختلف مقامات پر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ایک جگہ ہے: **وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ** (۱) یہاں کَبِّر کے معنی عَظَّم کے ہیں۔

دوسری دلیل: قرآن میں ہے **فَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى** (۲) اس میں **فَاءٌ تَعْقِيبُ مَعَ الْوَصْلِ** کے لئے ہے یعنی اللہ کے ذکر کے فوراً بعد نماز شروع کر دیں یہی تو تکبیر تحریمہ ہے اور ذکر اللہ عام ہے یعنی ہر وہ لفظ جس میں تعظیم کے معنی ہیں، اس کے ذریعہ نماز کو شروع کرنا جائز ہے، اور تعظیم کے معنی مراد لینے کی صورت میں قرآن و حدیث کے درمیان تعارض بھی ختم ہو جاتا ہے، اگر تکبیر **كُوك**، **ب**، **ر**، کے مادہ میں منحصر کر دیا جائے تو حدیث خاص ہو جائیگی اور آیت عام اور دونوں میں ٹکراؤ پیدا ہوگا؛ جبکہ محدثین لکھتے ہیں کہ نصوص میں ایسی توجیہ کرنا جس سے باہمی تعارض ختم ہو جائے اس توجیہ سے بہتر ہے جس میں تعارض رہ جائے، نیز امام صاحب کی تائید روایات سے بھی ہوتی ہے۔

تیسری دلیل: علامہ عینی نے کئی حدیثیں ذکر کی ہیں مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، ابو العالیہ سے کسی نے سوال کیا حضرات انبیاء کن صیغوں سے نماز کا افتتاح کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا تو حید، تسبیح، اور تہلیل کے ساتھ، امام شعبی اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں اللہ کے ناموں میں سے جس نام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کیا جائے صحیح ہو جاتا ہے۔ (۳)

امام صاحب کی عقلی دلیل:

حدیث میں آتا ہے **أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** (۴) اگر کوئی کافر بجائے لا إله

(۱) سورہ مدثر، آیت: ۳ (۲) سورہ اعلیٰ، آیت: ۱۵

(۳) عن أبي العالیة أنه سئل: بأي شيء كان الأنبياء عليهم السلام يستفتحون الصلاة؟ قال بالتوحيد والتسبيح والتهليل وعن الشعبي قال بأي شيء من أسماء الله تعالى افتتحت الصلاة اجزأك، عمدة القاري ۴/ ۳۴۷ باب ايجاب التكبير وافتتاح الصلاة.

(۴) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها منعوا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل، البوداؤد، باب على ما يقاتل، رقم الحديث: ۲۶۴۰، مسلم شريف، باب الامر بقتال الناس، رقم الحديث: ۳۳

إلا الله کے إلا الرحمن کہدے تو بالاتفاق ایمان صحیح ہو جائیگا جب ایمان جو اصل و بنیاد ہے اللہ کے کسی بھی نام سے کافر مسلمان ہو سکتا ہے تو تکبیر تحریمہ تو فروعی مسئلہ ہے جب اصل میں عموم چل سکتا ہے تو فروع میں کیوں نہیں چل سکتا ہے، اسی طرح اگر ذبیحہ پر بسم اللہ، اللہ اکبر کے بجائے الرحمن اکبر، بسم الرحمن پڑھا جائے، تو بالاتفاق وہ ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے، حلال ہونے کے لئے بسم اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے جب ان بنیادی مسائل میں تمام اسماء الہی صحیح ہو سکتے ہیں تو تکبیر تحریمہ میں کیوں نہیں صحیح ہو سکتا ہے؟

مخالفین کے جوابات:

امام مالک وغیرہ کی دلیل ہے تحریمہا التكبير یہ حصر کا صیغہ ہے یعنی اللہ اکبر سے ہی تحریمہ صحیح ہو سکتا ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تکبیر کے معنی تعظیم کے لئے لیا جائے مطلب تحریمہا التعظيم اور قرآن میں تکبیر تعظیم کے معنی میں استعمال ہوا ہے، فلما رأينہ أكبر نہ (۱) یہاں أكبر نہ، أعظمہ کے معنی میں ہے، اسی طرح قرآن میں وربك فكبر، أي فعظم یہاں بھی تکبیر تعظیم کے معنی میں ہے اور تعظیم کے معنی مراد لینے کی صورت میں حدیث اور قرآن کا تعارض بھی ختم ہو جائیگا۔

دوسرا جواب: کبھی حصر مبالغہ کے لئے بھی ہوتا ہے، جیسے زید الشجاع میں زید کے مبالغہ کمال شجاعت کا اظہار کیا گیا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ زید ہی بہادر ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے زید اعلیٰ درجہ کا بہادر ہے، یہاں بھی حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جائے تو مطلب ہوگا تکبیر تحریمہ کے لئے اللہ اکبر سب سے اعلیٰ صیغہ ہے۔

دوسری دلیل کا جواب:

ان حضرات کی دوسری دلیل ہے کہ آنحضور ﷺ اور حضرات صحابہ سے مدت عمر تکبیر تحریمہ میں اللہ اکبر ہی کہنا ثابت ہے اگر دوسرے صیغہ سے تحریمہ جائز ہوتا تو کبھی کبھی یہ حضرات ضرور استعمال کرتے، معلوم ہوا کہ اللہ اکبر پر سب کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا اتفاق فرضیت پر نہیں ہے؛ بلکہ عمل پر ان حضرات کا اتفاق ہے، کیونکہ آنحضور ﷺ اور حضرات صحابہ صرف فرض پر ہی عمل نہیں کرتے تھے؛ بلکہ سنت اور واجب پر بھی عمل کرتے، اور مواعظت فی العمل سے وجوب پر استدلال ہو سکتا ہے، فرضیت پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے، یہ استدلال ایسا ہی جیسا کہ امام احمد نے استنشق پر مواعظت سے استنشق کے وجوب پر استدلال کیا ہے، امام شافعی نے اس کا جواب دیا کہ مضمضہ اور استنشق کے مواعظت سے عمل کا ثبوت ملتا ہے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ سنیت کا ثبوت ہوتا ہے، فرضیت پر اس وقت

استدلال ہوتا ہے جبکہ کسی نے مضمضہ اور استنشاغ ترک کیا ہو اور حضور ﷺ نے وضو کے اعادہ کا حکم دیا ہو حالانکہ حدیث میں کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، لہذا جو جواب امام شافعی نے امام احمد کو دیا ہے وہی جواب ہم امام مالک وغیرہ کو دے رہے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک وہ لفظ جو تعظیم رب پر دلالت کرے اس سے نماز کو شروع کرنا فرض اور اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا واجب ہے اس لئے کہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے، فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اور کتاب اللہ و ذکر اسم ربہ فصلی (۱) کی وجہ سے اسم رب سے نماز شروع کرنے کی فرضیت ثابت ہوئی، گویا امام صاحب نے کتاب و سنت دونوں کی رعایت کی ہے، کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے اور دونوں کا حکم برابر نہیں ہو سکتا ہے، پس اگر کوئی شخص اللہ اکبر پر قادر ہونے کے باوجود کسی دوسرے صیغے سے نماز شروع کرے گا تو فرضیت تو ادا ہو جائیگی، لیکن ترک واجب کی وجہ سے گنہگار کہلائے گا اور نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔

قوله تحلیلا التسليم: تحلیل مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے، ترجمہ ہوگا منافی صلاة کا مومن کو حلال کرنے والا سلام ہے، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک لفظ سلام کے ذریعہ نماز سے نکلنا فرض ہے یہاں بھی ان کی دلیل یہی حدیث ہے کہ مبتداء خبر معرفہ ہونے کی وجہ سے حصر کا فائدہ دے رہی ہے یعنی منافی نماز کا مومن کو حلال کرنے والی صرف سلام ہے، نیز آپ ﷺ کا لفظ سلام پر مواظبت کرنا بھی فرضیت کی دلیل ہے، ہم امام مالک اور شافعی کی اس دلیل کا جواب اوپر دے چکے ہیں امام صاحب سلام کے صیغے سے نکلنے کو واجب کہتے ہیں اگر کسی دوسرے صیغے سے نکلے تو نماز ہو جائیگی؛ لیکن ترک واجب کی وجہ سے ناقص ادا ہوگی، بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف خروج بضعہ کی فرضیت کا انتساب کیا ہے، مگر اس قول کو محققین احناف نے رد کر دیا ہے، علامہ ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا کہتے ہیں: امام صاحب کی طرف یہ نسبت غلط ہے، دراصل یہ ابو سعید بردعی کا استنباط ہے جو انہوں نے امام ابوحنیفہ کے اصول سے مستنبط کیا ہے۔

امام صاحب کی پہلی دلیل:

حضرت علی کی حدیث ہے جس کو امام طحاوی نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں إذا جلس مقدار التشهد فقد تم صلاته (۲) یہاں بغیر سلام کے نماز پر تمامیت کا حکم لگا ہے۔

(۱) سورہ علی، آیت: ۱۵

(۲) شرح معانی الآثار میں حدیث اس طرح مذکور ہے، عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال إذا رفع المصلي رأسه من آخر صلاته وقضى تشهدته ثم أحدث فقد تمت صلاته فلا يعود، باب السلام في الصلاة، رقم الحديث: ۱۶۴۰

دوسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ہے جس کو امام ترمذی اور بیہقی نے روایت کیا ہے عبداللہ بن عمرو نے فرمایا: جب مصلی نماز کے آخری سجدے سے فارغ ہو جائے اور مقدار تشہد بیٹھ جائے اور اس کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز ہوگئی (۱) یہاں بھی سلام کا ذکر نہیں ہے۔

تیسری دلیل: عبداللہ بن مسعود کی مسنی فی الصلاة کی روایت ہے جس میں آپ نے ایک صحابی کو نماز کی تفصیلات بتلا کر قاعدہ اخیرہ کے بعد فرمایا إذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك (۲) یہاں بھی سلام کا ذکر نہیں ہے۔

قال ابو عيسى هذا الحديث اصح شيء الخ : صح اور احسن یہ دونوں اسم تفصیل کا صیغہ ہے اور یہاں صح اور احسن کے لغوی معنی مراد ہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک باب کے ذیل میں بعض ضعیف روایت ہو اور بعض اس سے زیادہ ضعیف ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ ضعیف عمدہ ہے اضعف سے گویا عمدہ اور اچھا ہونا اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے، ورنہ امام ترمذی نے اس حدیث پر صح اور احسن ہونے کا حکم لگایا اس کے باوجود راوی کے حفظ کے سلسلے میں کلام کیا ہے، اس حدیث کے ایک راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل ہیں جن کے بارے میں امام ترمذی کا خیال ہے کہ سچائی میں اچھے تھے البتہ بعض اہل علم نے ان کے حافظہ میں کلام کیا ہے لہذا یہ متکلم فیہ راوی ہیں پس یہ روایت اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔

قوله: مقارب الحديث: اس کو اسم فاعل مقارب بھی پڑھا جاتا ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ عبداللہ بن محمد بن عقیل کی حدیث صحیح حدیث کے قریب ہونے والی ہے، یعنی بالکل صحیح بھی نہیں ہے اور بالکل گھٹیا بھی نہیں ہے، بلکہ صحیح کے قریب قریب ہے، یعنی قابل حجت ہے اور اگر اسم مفعول کا صیغہ مقارب ہو تو مطلب ہوگا کہ ان کی حدیث کو صحیح حدیث کے قریب کیا گیا ہے، یہ لفظ ترمذی میں کثرت سے آئیگا، محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ لفظ تعدیل کا ہے یا جرح کا ہے بعض حضرات نے اس کو جرح کے الفاظ میں شمار کیا ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ تعدیل کا لفظ ہے اور تعدیل کا اعلیٰ لفظ نہیں ہے، ترمذی میں ہے ہو ثقة مقارب الحديث، صدوق مقارب الحديث، جلال الدین سیوطی نے الفیہ میں ذکر کیا ہے کہ مقارب الحديث تعدیل کے چوتھے درجے کا لفظ ہے۔

(۱) عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ إذا أحدث يعني الرجل، وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم

فقد جازت صلاته، ترمذی باب ما جاء في الرجل يحدث في التشهد رقم الحديث: ۴۰۸

(۲) طحاوی میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: فإذا فعلت ذلك أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم وإن

شئت أن تقعد فاقعد، شرح معاني الآثار، باب السلام في الصلاة، رقم الحديث: ۱۶۴۱

(۴) باب ما يقول إذا دخل الخلاء

(۴) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَادٌ قَالَا: نَاوَكِيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ قَالَ شُعْبَةُ: وَقَدْ قَالَ مَرَّةً أُخْرَى: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِيثِ أَوْ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ.

وفي الباب عن عليٍّ وزيد بن أرقم وجابر وابن مسعود

وقال أبو عيسى حديث أنسٍ أصحُّ شيء في هذا الباب وأحسن

وحديث زيد بن أرقم في إسناده اضطرابٌ روى هشامُ الدَّسْتَوَائِيُّ وسعيد بن أبي عروبة عن قتادة وقال سعيد: عن القاسم بن عوف الشَّيْبَانِيُّ عن زيد بن أرقم وقال هشام: عَنْ قَتَادَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ وَرَوَاهُ شُعْبَةُ وَمَعْمَرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ وَقَالَ شُعْبَةُ: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ وَقَالَ مَعْمَرٌ: عَنْ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ.

قال أبو عيسى: سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا فَقَالَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَتَادَةُ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا

(۵) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّبِيِّ، نَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ

أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کونسی دعا پڑھے

ترجمہ: حدیث (۴) انس بن مالک کہتے ہیں: جب نبی کریم ﷺ بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے، اللہم انی اعوذ بک (عبدالعزیز کے شاگرد) شعبہ کہتے ہیں اور دوسری مرتبہ عبدالعزیز نے یہ دعا پڑھی اعوذ باللہ، من الخبث والخبیث أو الخبث والخبائث.

(راوی کو شک ہے کہ حضورؐ نے من الخبث والخبیث کہا یا من الخبث والخبائث کہا) حضرت انس کی

حدیث اس باب میں سب سے بہتر اور سب سے عمدہ ہے، (یہاں اصح اور احسن کے لغوی معنی مراد ہیں اصطلاحی معنی نہیں)

اور زید بن ارقم کی حدیث (جس کا وہی الباب میں حوالہ دیا ہے) کی سند میں اختلاف ہے، ہشام دستوائی اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے روایت کیا ہے اور سعید نے کہا عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم، اور ہشام نے کہا عن قتادة عن زید بن ارقم اور شعبہ اور معمر نے بھی یہ حدیث قتادہ سے روایت کی ہے وہ نصر بن انس سے روایت کرتے ہیں اور شعبہ نے کہا عن زید بن ارقم اور معمر نے کہا عن النضر بن انس عن ابیہ - امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: ہو سکتا ہے کہ قتادہ نے دونوں (یعنی قاسم بن عوف اور نصر بن انس) سے یہ روایت سنی ہو۔

حدیث (۵) اس کے بعد عبد العزیز کے شاگرد حماد بن زید کی سند لکھی ہے جس میں دعا کے الفاظ بلا شک کے منقول ہیں اللهم أعوذ بك من الخبث والخبائث

قوله الخلاء: خلاء ایک خاص مکان کا نام ہے، جہاں انسان بول و براز کرتا ہے، چونکہ ضرورت کے علاوہ اوقات میں یہ مکان خالی رہتا ہے اس لئے اس کا نام خلاء ہے، اس کے عربی میں کئی نام اور ہیں مثلاً کنیف، مرحاض، بیت الماء، غائط، مذہب، اہل عرب اس کو بیت الطہارت اور اہل مصر اس کو بیت الأدب کہتے ہیں۔

ما قبل باب سے ربط:

ما قبل باب میں امام ترمذی نے وضو کی شرطیت کو بیان کیا ہے، اب یہ بیان کرتے ہیں کہ جب انسان وضو کا ارادہ کرے تو پہلے اپنی طبیعت کا جائزہ لے لے، کہ منافی طہارت بول و براز کا تقاضہ تو نہیں ہے کیوں کہ بول و براز یہ منافی وضو ہے اگر اس حالت میں وضو کر لے گا تو یا تو طہارت زائل ہو جائیگی اس لئے کہ حدث طہارت کی ضد ہے اور یا تو اسی حالت میں نماز پڑھیں گا تو خشوع و خضوع زائل ہو جائیگا، اسی مناسبت سے حضرات محدثین وضو کی شرطیت کے بعد آداب بیت الخلاء کو ذکر کرتے ہیں اور جب خلاء کا ذکر آیا تو اس کی تمام تفصیلات کو ذکر کر دیتے ہیں۔

قوله إذا دخل الخلاء: یہاں دخول کے معنی ارادہ دخول کے ہیں، اس کی تائید بعض روایات سے بھی ہوتی ہے، امام بخاری نے ”الأدب المفرد“ میں إذا أراد أن يدخل (۱) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے جمہور کی رائے ہے کہ آبادی کے بنے ہوئے بیت الخلاء میں دروازے پر ہی دعا پڑھ لینا چاہئے، تب اندر داخل ہونا چاہئے داخل ہونے کے بعد پڑھنا یہ ادب کے خلاف ہے، اور صحراء میں کپڑا اٹھانے سے پہلے پڑھ لے اور اگر کوئی شخص پہلے دعا پڑھنا بھول جائے اور

(۱) عن أنس قال كان النبي ﷺ إذا أراد أن يدخل الخلاء قال اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث، الأدب المفرد،

عین قضائے حاجت کے وقت یاد آجائے تو امام مالک اس حالت میں ذکر لسانی کی اجازت دیتے ہیں، باقی ائمہ نے ذکر قلبی کی اجازت دی ہے۔

گویا امام مالک نے دخول کے حقیقی معنی مراد لیا یعنی داخل ہو کر یہ دعا پڑھی جاسکتی ہے اور جمہور نے مجازی معنی یعنی ارادۂ دخول مراد لیا ہے، لیکن ہم امام مالک کو یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کا معمول تھا کہ انگشتی مبارک جس پر محمد رسول اللہ لکھا ہوا تھا اس کو بیت الخلاء میں نہیں لے جاتے تھے، جب اللہ تعالیٰ کے نام کا اتنا ادب ہے کہ لکھی ہوئی چیز کو بیت الخلاء میں نہیں لے جاتے تھے تو بیت الخلاء میں اللہ کا نام لینا یہ بھی ادب کے خلاف ہوگا، نیز امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کیا ہے: إذا اراد أن يدخل (۱) اس سے معلوم ہوا کہ دخول سے ارادۂ دخول مراد ہے۔

قوله اللهم إني أعوذ بك: دعا کے الفاظ حدیث میں مختلف مذکور ہیں، امام ترمذی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے پہلا لفظ اللهم اني اعوذ بك ہے جو عبدالعزیز سے شعبہ نے نقل کیا ہے، شعبہ کہتے ہیں اور کبھی ہمارے استاذ عبدالعزیز نے دعا کا صیغہ اعوذ بالله ذکر کیا ہے، پہلی روایت میں اللهم ہے دوسری روایت میں اللهم نہیں ہے، پہلی روایت میں إني ہے دوسری روایت میں إني نہیں ہے، تیسرا فرق ہے کہ پہلی روایت میں ك ضمیر ہے اور دوسری روایت میں اسم ظاہر باللہ ہے، چونکہ عبدالعزیز ثقہ راوی ہیں اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے استاذ سے دونوں طرح سنا ہے، لہذا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث اور اعوذ بالله من الخبث والخبائث۔

قوله الخبث والخبائث: الخبث خاء اور باء دونوں مضموم ہے، خبیث کی جمع ہے، مذکر شیطین کو کہتے ہیں اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے مؤنث شیطین، دوسری صورت میں خبث خاء مضمون اور باء ساکن یا تو اس کو خُبُث کے معنی میں لے لیا جائے اور کہا جائے تخفیفاً باء کو ساکن کیا گیا ہے، لہذا دونوں کے ایک ہی معنی ہونگے یا اس کو مکروہ کے معنی میں لے لیا جائے اور خبائث کے معنی ہونگے مذموم کام، پہلی صورت میں مطلب ہوگا اے اللہ ہم آپ کی پناہ چاہتے ہیں مذکر و مؤنث شیطین سے، دوسری صورت میں مطلب ہوگا اے اللہ ہم آپ کی پناہ چاہتے ہیں مکروہ اور مذموم کاموں سے اور یہاں پر اوشک راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو شک ہے کہ آنحضور نے الخبیث کا لفظ فرمایا یا خبائث کا۔

(۱) بخاری میں ہے حدثنا آدم قال: حدثنا شعبه عن عبد العزيز بن صهيب قال: سمعت أنساً يقول كان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء قال اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث تابعه ابن عريرة عن شعبة وقال غندر عن شعبة إذا أتى الخلاء وقال موسى عن حماد إذا دخل وقال سعيد بن زيد حدثنا عبد العزيز إذا أراد أن يدخل، باب ما يقول عند الخلاء، رقم الحديث: ۱۴۲

بیت الخلاء کی دعاء کی حکمت:

بیت الخلاء جانا تو کوئی گناہ کا کام نہیں ہے پھر تعوذ پڑھنے کا کیوں حکم دیا گیا ہے؟ اس کی دو وجہ بیان کی جاتی ہے، پہلی وجہ: بیت الخلاء شیاطین کے اڈے ہوتے ہیں ان کی طبیعت میں خباثت ہوتی ہے اسی لئے ان کو ناپاکی سے محبت ہوتی ہے، شیطان انسان کا ایسا دشمن ہے جو انسان کو نظر نہیں آتا، اس لئے آنحضورؐ نے بیت الخلاء جاتے وقت تعوذ کا حکم دیا تاکہ بیت الخلاء میں شیطان انسان کو نقصان نہ پہونچا سکے، دوسری وجہ: انسان دوسروں سے متاثر ہوتا ہے اس لئے بری صحبت سے منع کیا گیا ہے، بیت الخلاء میں شیطان کی صحبت ہوتی ہے اس لئے پناہ مانگنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس کی بری خصلتوں سے آدمی محفوظ رہ سکے۔

سوال: آنحضورﷺ تو شیاطین سے محفوظ تھے، شیطان کا آپ پر اثر نہیں چل سکتا ہے؛ بلکہ آپ نے فرمایا کہ شیطان میرا منقاد اور فرمانبردار بن گیا ہے تو پھر آپ کو شیطان سے پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب: آپ نے امت کی تعلیم کے لئے دعا کی تھی، دوسرا جواب: یہ بتانا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے شیطان سے محفوظ رکھا ہے تو انہی دعا کی برکت سے محفوظ رکھا ہے، تیسرا جواب: آپ بالکل محفوظ ہیں اس کے باوجود آپ نے دعا کر کے اپنی عبدیت کا اظہار کیا ہے۔

قولہ حدیث زید ابن ارقم فی اسنادہ اضطراب: امام ترمذی نے وفی الباب میں زید بن ارقم کی حدیث کا حوالہ دیا ہے اور یہاں اس کی خرابی کی نشان دہی کی ہے کہ زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب ہے۔

اضطراب کی تعریف:

سند یا متن کا ایسا اختلاف جس میں تطبیق یا ترجیح کی صورت نہ نکل سکے اس کو اضطراب کہتے ہیں، اضطراب کی دو قسم ہے: ایک ہی راوی حدیث کے متن میں کبھی ایک لفظ ذکر کرے کبھی دوسرا لفظ ذکر کرے اس کو اضطراب فی المتن کہتے ہیں، ایک ہی راوی ایک ہی حدیث کی سند کو ایک شاگرد کے پاس ایک شیخ سے نقل کرے اور دوسرے شاگرد کے پاس دوسرے شیخ سے نقل کرے اضطراب فی السند کہا جاتا ہے، اضطراب کے لئے شرط ہے کہ دونوں برابر درجہ کی روایت ہو اگر ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ ہو تو اعلیٰ کو ترجیح ہوگی، اس صورت میں اضطراب نہیں ہوگا، سند کے اضطراب کو دور کرنا محدثین کا وظیفہ ہے اور متن کے اضطراب کو دور کرنا فقہاء کا کام ہے کیوں کہ فقہاء حدیث کا معنی زیادہ جانتے ہیں اور محدثین الفاظ

حدیث کو بہتر جانتے ہیں۔

زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی وضاحت:

یہاں قتادہ کے چار شاگرد ہیں اور چاروں شاگرد میں اختلاف ہے۔

(۱) ہشام (۲) سعید (۳) شعبہ (۴) معمر، چاروں شاگرد یہ حدیث قتادہ سے مختلف سند سے نقل کرتے

ہیں، مختلف سند اس طرح ہے:

ہشام کی سند: ہشام عن قتادہ عن زید بن ارقم

سعید کی سند: سعید عن قتادہ عن القاسم عن زید بن ارقم

شعبہ کی سند: شعبہ عن قتادہ عن النضر بن انس عن زید بن ارقم

معمر کی سند: عن قتادہ عن النضر بن انس عن انس بن مالک۔

اضطراب کا خلاصہ:

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چاروں شاگردوں میں تین طرح سے اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف: قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟

دوسرا اختلاف: اگر دونوں کے درمیان واسطہ ہے تو کن کا واسطہ ہے؟

تیسرا اختلاف: مدار سند یعنی صحابی کون ہیں؟

پہلے اختلاف میں ہشام بلا واسطہ نقل کرتے ہیں باقی تینوں شاگرد قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ نقل کرتے

ہیں، دوسرے اختلاف میں سعید قاسم کا واسطہ نقل کرتے ہیں اور شعبہ اور معمر، نضر بن انس کا واسطہ نقل کرتے ہیں، تیسرے

اختلاف میں معمر، انس بن مالک کو مدار سند قرار دیتے ہیں اور باقی تین شاگرد زید بن ارقم کو مدار سند قرار دیتے ہیں۔

اضطراب کا حل:

امام ترمذی نے امام بخاری کے حوالے سے صرف دوسرے اضطراب کا جواب دیا ہے کہ قتادہ کے استاذ کون ہیں

قاسم بن عوف یا نضر بن انس؟ کہ میں نے اس اضطراب کے سلسلے میں امام بخاری سے پوچھا، تو انہوں نے جواب دیا کہ

ہو سکتا ہے کہ قتادہ نے قاسم بن عوف اور نضر بن انس دونوں سے سنا ہو، لیکن ابھی دو اضطراب باقی ہے، اس کے حل کے

لئے امام ترمذی نے کچھ ذکر نہیں کیا ہے، تیسرا اضطراب کہ مدارسندکون ہیں انس بن مالک یا زید بن ارقم؟ اس کو امام بیہقی اور امام احمد نے دور کیا ہے کہ اس حدیث میں انس بن مالک کا نام ذکر کرنا یہ معمر کا وہم ہے اس لئے کہ یہ حدیث زید بن ارقم سے منقول ہے، انس بن مالک سے منقول نہیں ہے، پہلا اضطراب کہ قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ یہ ہشام کی غلطی ہے کہ انہوں نے واسطہ حذف کر کے براہ راست زید بن ارقم سے حدیث نقل کر دیا؛ کیوں کہ اسماء الرجال میں ہے کہ قتادہ کا زید بن ارقم سے سماع ہی ثابت نہیں، لہذا ہشام کا واسطہ حذف کرنا ان کی غلطی ہے۔ (۱)

(۵) باب ما يقول إذا خرج من الخلاء

(۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ بْنُ اِسْمَاعِيلَ، نَا مَالِكُ بْنُ اِسْمَاعِيلَ، عَنْ اِسْرَائِيلَ، عَنْ يُوْسُفَ بْنِ اَبِي بُرْدَةَ عَنْ اَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ: غُفْرَانُكَ.

قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل بن يوسف عن أبي بردة، وأبو بردة بن موسى: إسمه عامر بن عبد الله بن قيس الأشعري ولا يعرف في هذا الباب إلا حديث عائشة.

بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد پڑھے

ترجمہ: حدیث (۶) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب نبی کریم ﷺ بیت الخلاء سے نکلے تو فرماتے: غفرانک (اے اللہ معاف فرما)

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے، ہم اس کو اسرائیل عن یوسف بن ابی بردہ کی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے نہیں جانتے ہیں اور ابو بردہ بن موسیٰ: ان کا نام عامر بن عبد اللہ بن قیس اشعری ہے (یوسف بن ابی بردہ، ابو موسیٰ اشعری کے پوتے تھے) اور اس باب میں حضرت عائشہ کی حدیث کے علاوہ کسی سے روایت معروف نہیں ہے۔

قوله: محمد بن حميد بن اسمعيل: ہمارے اس نسخے میں سند اس طرح ہے محمد بن حميد بن اسمعيل نا مالک بن اسمعيل اس میں امام ترمذی کے استاذ محمد بن حميد اور ان کے استاذ مالک بن اسمعيل ہیں، عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں سند اس طرح ہے حدثنا محمد بن اسمعيل حدثنا حميد حدثنا مالک (۱) اس میں امام ترمذی کے استاذ محمد بن اسمعيل، ان کے استاذ حميد ہیں ایک قلمی نسخے میں سند اس طرح ہے حدثنا أحمد بن اسمعيل حدثنا مالک یہ تینوں نسخے غلط ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ امام ترمذی کے شیوخ میں محمد بن حميد اور احمد بن محمد کوئی نہیں ہے، اسی طرح عارضۃ الاحوذی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام بخاری کے استاذ میں حميد نام کے کوئی نہیں ہیں، بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے: حدثنا محمد بن اسمعيل حدثنا مالک ہے، یہی صحیح سند ہے۔

خاص موقعوں پر دعاء کی حکمت:

آنحضور ﷺ نے ہر موقع کے مناسب دعاؤں کی امت کو تعلیم دی ہے تاکہ امت میں غفلت پیدا نہ ہو یہ سب سے بڑی بیماری ہے، اللہ کے ذکر سے انسان کو مدد ملتی ہے اور شیطان کے وسوسے اور اثرات سے بچنے کے لئے آپ ﷺ ہر وقت کی مناسب دعا تلقین کی ہے، نیز اللہ کے نعمتوں کا شکریہ ادا کرنا یہ بھی ان دعاؤں کا اہم مقصد ہے۔

قوله غُفْرَانِكَ .: یا تو اس کو مفعول مطلق قرار دیا جائے یعنی اغفر غفرانک یا مفعول بہ قرار دیا جائے اسئل غفرانک ہم آپ سے اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہیں، بعض روایت میں دعا کے دوسرے الفاظ بھی منقول ہیں مثلاً (۲) بسم اللہ غفرانک (۳) ابن ماجہ میں دعا اس طرح ہے الحمد لله الذي اذهب عني الأذى وعافاني (۴) بعض روایت میں دعا کے الفاظ اس طرح ہیں: الحمد لله الذي اذهب عني ما يؤذيني وابقى لي ما ينفعني (۵) ان مختلف دعاؤں کو مختلف احوال پر محمول کر دیا جائے کہ کبھی آپ نے یہ دعا پڑھی اور کبھی دوسری دعا پڑھی لہذا

(۱) عارضۃ الاحوذی ۲۱/۱

(۲) بیہقی کی سنن کبریٰ میں یہ بھی منقول ہے الحمد لله الذي أخرج عن ما يؤذيني وامسك على ما ينفعني، باب ما ورد في الاستنجاء بالتراب، رقم الحدیث: ۵۳۸

(۳) حدثني عائشة أن النبي ﷺ - كان إذا خرج من الغائط قال: غفرانك، سنن أبي داود باب كراهية مس الذكر، رقم الحدیث: ۳۰، اس حدیث میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں ہے صرف غفرانک کا تذکرہ ہے۔

(۴) سنن ابن ماجہ، باب ذكر الله عز وجل، رقم الحدیث: ۳۰۱

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما يقول إذا خرج من المخرج، رقم الحدیث: ۱۲

ان دعاؤں میں اختیار ہے جس کو چاہے پڑھ لے، البتہ ان دعاؤں کو جمع کر لینا بہتر ہے۔

سوال: بیت الخلاء سے نکلنے وقت مغفرت کی دعا کا کیا مطلب ہے؟ کیوں کہ مغفرت کی دعا تو گناہ کے بعد کی جاتی ہے اور بیت الخلاء جانا انسانی طبیعت ہے کوئی گناہ کا کام تو ہے نہیں؟

جواب: اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، پہلا جواب: آنحضرت ﷺ چونکہ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے یذكر الله في كل أحيان (۱) لیکن بیت الخلاء جا کر اللہ کا ذکر ادا نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ وقت اللہ کے ذکر کا نہیں ہوتا ہے اس لئے جتنی دیر اپنی عادت کے خلاف ذکر اللہ سے رکے رہے، اس سے معافی طلب کی، بڑے لوگ امر مندوب کے چھوڑنے پر بھی خلاف شان ہونے کی وجہ سے معافی مانگتے ہیں، دوسرا جواب: قضائے حاجت سے فراغت یہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے اور اس نعمت کے شکریہ کے لئے انسان جو بھی الفاظ ادا کرے وہ کم ہے، اس لئے آنحضرت ﷺ نعمت کے مقابلے پر شکریہ کا حق ادا نہ کرنے پر معافی چاہ رہے ہیں۔

قوله قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب: ترمذی کی اس عبارت پر اعتراض ہے کہ ایک ہی حدیث حسن غریب کیسے ہو سکتی ہے؟ کیوں کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن وہ حدیث ہے جس کی سند متعدد ہو اور غریب وہ حدیث ہے جس میں صرف ایک سند ہو متعدد نہ ہو، پس حسن ہونے میں تعدد کا ثبوت ہے اور غریب ہونے میں تعدد کی نفی ہے اور یہ اجتماع ضدین ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ حسن میں تعدد طرق کی شرط یہ امام ترمذی کی اپنی اصطلاح ہے، جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہذا یہ اعتراض صرف امام ترمذی پر ہے، جمہور پر کوئی اعتراض نہیں، اس لئے جمہور کے مذہب کے مطابق ایک حدیث حسن غریب ہو سکتی ہے، امام ترمذی پر اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

پہلا جواب: امام ترمذی کے حسن میں تعدد کی شرط اس حدیث میں ہے جس پر امام ترمذی نے صرف حسن کا اطلاق کیا ہے اور کسی قید کا اضافہ نہیں کیا ہے؛ اگر حسن کے ساتھ کسی دوسری قید کا اضافہ کر دیں تو وہاں تعدد طرق کی شرط نہیں ہوتی ہے، یہاں بھی امام ترمذی نے حسن کے ساتھ غریب کا اضافہ کیا ہے، لہذا یہاں حسن میں تعدد طرق شرط نہیں ہے؛ بلکہ یہاں حسن غریب جمہور کے مذہب کے مطابق ہے۔

دوسرا جواب: غرابت کی دو قسم ہے، غرابت فی المتن، غرابت فی السند، اسی طرح حسن جس میں تعدد طرق ہو اس کی بھی دو قسم ہے، متن کے اندر حسن ہو، سند کے اندر حسن ہو، متن میں حسن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متعدد طرق سے متن آ رہا

ہو، اور سند میں حسن ہونے کا مطلب یہ ہے مختلف راویوں سے یہ روایت مروی ہو، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث متن کے اعتبار سے متعدد ہو اور سند کے اعتبار سے ایک ہو، جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک حدیث مختلف صحابہ سے منقول ہے؛ لیکن جماعت صحابہ سے کوئی تابعی نقل کرنے میں منفرد ہو گیا ہو، ابتداء کے لحاظ سے چونکہ تعدد ہے متن کے اعتبار سے، اس لئے حسن کی تعریف صادق آئی اور تابعی چونکہ نقل کرنے میں منفرد ہے اس لئے سند کے اعتبار سے غریب ہوگئی، یہ دونوں جواب اس وقت تسلیم کیا جاسکتا ہے جبکہ سند ایک ہو اور اگر سند متعدد ہوں تب تو جواب آسان ہے کہ ایک سند کے اعتبار سے حسن اور ایک سند کے اعتبار سے غریب ہے۔

ولا يُعرف في هذا الباب: امام ترمذی کا یہ دعویٰ کہ اس باب میں صرف حضرت عائشہ کی حدیث ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ، دارقطنی، نسائی وغیرہ کتابوں میں بیت الخلاء سے نکلنے کی دعا مختلف صحابہ سے منقول ہے، امام ترمذی کی طرف سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ اس باب میں حدیثیں تو اور بھی صحابہ سے مروی ہیں؛ لیکن حضرت عائشہ کی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں ہے۔

(۶) باب في النهي عن استقبال القبلة

(۷) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْرُومِيُّ، نَافِعُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرَّبُوا، قَالَ أَبُو أَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَّاحِيضَ (۱) قَدْ بُنِيَتْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ، فَتَنَحَّرَفْنَا عَنْهَا وَنَسْتَغْفِرُ اللَّهَ. وَفِي الْبَابِ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ وَمَعْقِلِ بْنِ أَبِي الْهَيْثَمِ وَيُقَالُ مَعْقِلُ بْنُ أَبِي مَعْقِلٍ، وَأَبِي أَمَامَةَ، وَأَبِي هَرِيرَةَ وَسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَبِي أَيُّوبَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَصَحُّ.

(۱) مراحيض یہ مراض کی جمع ہے، روض سے ماخوذ ہے، روض کے معنی دھونے کے آتے ہیں، اس لحاظ سے اس کا ترجمہ بیت الخلاء اور غسل خانہ دونوں کیا جاتا ہے لیکن یہاں مراد بیت الخلاء ہے۔

وَأَبُو أَيُّوبَ: إِسْمُهُ خَالِدُ بْنُ زَيْدٍ، وَالزَّهْرِيُّ، اسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ شَهَابِ الزَّهْرِيِّ وَكُنْيَتُهُ أَبُو بَكْرٍ.

قال ابو الوليد المكي، قال أبو عبد الله الشافعي: إنما معنى قول النبي ﷺ: "لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا" إنما هذا في الفياض، فأما في الكنف المبنية له رخصة في أن يستقبلها، وهكذا قال إسحاق وقال أحمد بن حنبل: إنما الرخصة من النبي ﷺ في استدبار القبلة بغائطٍ أو بولٍ فأما استقبال القبلة، فلا يستقبلها، كأنه لم ير في الصحراء ولا في الكنف أن يستقبل القبلة.

بول و براز کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کی ممانعت

ترجمہ: حدیث (۷) حضور ﷺ نے فرمایا ”جب تم نشیبی زمین (بیت الخلاء) میں آؤ تو بڑے اور چھوٹے استنجاء میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرو نہ پیٹھ کرو، بلکہ مشرق و مغرب کی طرف منہ یا پیٹھ کرو،“ حضرت ابوایوب فرماتے ہیں: ہم لوگ ملک شام آئے تو ہم نے بیت الخلاء قبلہ رخ بنے ہوئے پایا تو ہم ان میں بتکلف گھوم کر بیٹھتے تھے اور اللہ سے استغفار کرتے تھے۔

ابوایوب کا نام خالد بن زید ہے اور زہری کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب زہری ہے (یہ عطاء بن یزید لیشی کے شاگرد ہیں)

ابوالولید مکی کہتے ہیں: امام شافعی نے فرمایا: کہ آپ ﷺ کی حدیث لَا تَسْتَقْبِلُوا الْخ سے مراد صحراء ہے، رہی وہ عمارتیں جو استنجا کے مقصد کے لئے بنائی گئی ہیں، یعنی بیت الخلاء تو اس میں استقبال کی بھی اجازت ہے، یہی بات حضرت اسحاق بھی کہتے ہیں، (یعنی یہ دونوں حضرات بنیان میں استقبال کو استدبار پر قیاس کرتے ہیں) امام احمد نے فرمایا نبی کریم کی طرف سے اجازت صرف استدبار قبلہ کی ہے خواہ بڑے استنجا ہوں خواہ چھوٹے استنجا ہوں، رہا استقبال تو استقبال قبلہ نہیں کرنا چاہئے، گویا امام احمد کے نزدیک استقبال جائز نہیں نہ صحراء میں نہ بیت الخلاء میں۔

قوله القبلة: یہ قُبُل سے ماخوذ ہے، قُبُل آگے کو کہا جاتا ہے، یہاں قبلہ سے مراد مَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ جس کی طرف رخ کیا جائے، لغت میں پست زمین کو غَائِط کہتے ہیں، مراد اس سے قضائے حاجت کی جگہ ہے، اہل عرب کا دستور تھا کہ وہ استنجا کے لئے میدان جایا کرتے تھے اور گہری زمین کا انتخاب کرتے تھے، تاکہ پردہ ہو جائے، اسی قضائے حاجت کی جگہ

کو غائط کہا جاتا ہے، اب مجازاً بدن سے نکلنے والی نجاست کو بھی غائط کہتے ہیں۔

قوله إذا اتيم الغائط: یہاں دو جگہ غائط کا لفظ ہے، پہلے غائط سے مراد مکان ہے اور دوسرے غائط سے مراد بدن سے نکلنے والی نجاست، اس لئے ترجمہ ہوگا جب تم قضائے حاجت کی جگہ میں آؤ تو نجس چیز کے ساتھ قبلہ کا رخ مت کرو۔

قوله فلا تستقبلوا: امام ترمذی کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ کبھی لفظ نہی بول کر حرام مراد لیتے ہیں اور کبھی مکروہ مراد لیتے ہیں، یہاں نہی سے مکروہ تحریمی مراد لیا ہے۔

حدیث کی شرح:

حضور ﷺ نے فرمایا کہ پیشاب و پاخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف نہ چہرہ کرو اور نہ قبلہ کی طرف پیٹھ کرو، بلکہ مشرق و مغرب کی طرف رخ کرو، اہل مدینہ کا قبلہ جانب جنوب میں ہے، اس لئے ان کو خطاب ہے کہ جانب جنوب میں رخ مت کرو؛ بلکہ مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرو، ہندوستان والوں کا قبلہ مغرب کی طرف ہے، اس لئے ہندوستان والوں کا حکم ہوگا جنبوا او شملوا کہ جنوب یا شمال کی طرف رخ کرو، لہذا یہ خطاب عام نہیں؛ بلکہ خاص ہے، حضرت ابویوبؓ فتح شام کے وقت شام آئے تو کہتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ بیت الخلاء قبلہ کی جانب بنائے گئے ہیں اس لئے جہاں تک ممکن تھا استقبال قبلہ سے اپنے آپ کو بچاتے ہوئے ہم قبلہ سے ترچھے ہو کر بیٹھتے تھے اور چونکہ مکمل انحراف نہیں ہو پاتا تھا کچھ نہ کچھ کوتاہی ہو جاتی تھی، اس لئے استغفار کرتے تھے، دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے عنہا کا مرجع مراجع لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ ہم ان بیت الخلاء سے پرہیز کرتے تھے، اور کہیں اور استنجاء کے لئے جاتے تھے، یہاں سوال پیدا ہوگا کہ جب اس بیت الخلاء میں جاتے نہیں تھے تو پھر استغفار کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اپنے لئے استغفار نہیں کرتے تھے؛ بلکہ اس کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے، روایت کا مطلب واضح ہے کہ قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار دونوں ممنوع ہے۔

قوله قال ابو الوليد الخ: یہ حدیث امام شافعی کے خلاف ہے، اس لئے امام شافعی نے اس کی توجیہ بیان کی کہ اس حدیث کا تعلق صحراء سے ہے آبادی سے نہیں ہے، آبادی کے بیت الخلاء میں استقبال و استدبار کی اجازت ہے، گویا ابویوبؓ کی روایت عام نہیں بلکہ میدان کے ساتھ خاص ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ نے بھی اس حدیث کی یہی تاویل کی ہے، امام احمد فرماتے ہیں: کہ حضورؐ کی طرف سے رخصت استدبار قبلہ کے سلسلے میں ہے، استقبال قبلہ کی اجازت کہیں بھی نہیں ہے، گویا امام احمد بنیان و صحراء کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک استقبال مطلقاً ناجائز

ہے اور استدبار دونوں جگہ جائز ہے۔

استقبال و استدبار قبلہ کے سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب:

پہلا مذہب: استقبال و استدبار دونوں ممنوع ہے، صحراء میں بھی اور بنیان میں بھی، یہی اکثر صحابہ کی رائے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے اور یہ اتنی مضبوط رائے ہے کہ بہت سے مالکی، شافعی علماء نے امام ابوحنیفہ کی تائید کی ہے، قاضی ابو بکر ابن العربی باوجود مالکی ہونے کے امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ ابن القیم حنبلی ہیں اور ابن حزم، ظاہری ہیں اور امام صاحب کے تائید کرتے ہیں، سفیان ثوری کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسرا مذہب: استقبال و استدبار دونوں جائز اور دونوں جگہ (صحراء و بنیان) جائز ہے، یہ عروہ بن زبیر، ربیعۃ الرائے اور داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب: استقبال دونوں جگہ ناجائز اور استدبار دونوں جگہ جائز یہ امام احمد کا مذہب ہے۔

چوتھا مذہب: آبادی میں دونوں جائز اور صحراء میں دونوں ناجائز، یہ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے، مشہور یہی چار مذاہب ہیں، باقی علماء کے اقوال ہیں مذاہب نہیں مثلاً امام ابو یوسف کے نزدیک بنیان میں صرف استدبار کی اجازت ہے اور صحراء میں دونوں کی ممانعت ہے اور بنیان میں بھی استقبال ناجائز ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، اسی طرح امام مزنی کے شاگرد ابو عوانہ کا قول ہے کہ استقبال و استدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ کے لئے ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل:

حضرت ابوایوب انصاری کی روایت جو ترمذی اور دیگر کتابوں میں ہے اور محدثین کا اعتراف ہے کہ اصح مانی الباب یہی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بھی، متن کے اعتبار سے بھی، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ استقبال و استدبار، بنیان و صحراء دونوں جگہ ممنوع ہے نہ اس میں بنیان کی تخصیص ہے اور نہ صحراء کی لہذا المطلق یجری علی اطلاقہ کے قاعدے سے استقبال و استدبار دونوں ممنوع ہوگا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل:

دوسرے باب کی حضرت جابر کی روایت اصحاب ظواہر کا مستدل ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آنحضورؐ نے پیشاب کرنے کے وقت ہمیں استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن آپ کی وفات سے ایک سال قبل میں نے آپ کو قبلہ کی طرف

پیشاب کرتے ہوئے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ ابویوب انصاری کی روایت منسوخ ہے اور حضرت جابر کی روایت ناسخ ہے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ابویوب انصاری کی روایت اور حضرت جابر کی روایت میں تعارض ہو گیا اور قاعدہ ہے إذا تعارضتا تساقطا لہذا نہ حضرت ابویوب کی روایت قابل عمل اور نہ ہی حضرت جابر کی روایت قابل عمل ہے اور ہر چیز میں اباحت اصل ہے لہذا اس میں بھی اباحت آئی، چونکہ مذکورہ حدیث میں صرف استقبال کا ذکر ہے، اس لئے داؤد ظاہری کہتے ہیں: جب استقبال کی اجازت ہے تو استدبار کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

امام مالک اور شافعی کی دلیل:

دوسرے باب کی حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ان حضرات کا مستدل ہے، عبداللہ بن عمر اپنی بہن حضرت حفصہ کے گھر کی چھت پر چڑھے اتفاق سے ان کی نظر حضورؐ پر پڑی اور آپ قضائے حاجت فرما رہے تھے، انہوں نے دیکھا کہ آپ ﷺ کی پیٹھ قبلہ کی طرف اور چہرہ شام کی طرف ہے، اس سے امام مالک اور امام شافعی نے استدلال کیا کہ حضرت ابویوب کی روایت کا تعلق صرف صحراء کے ساتھ ہے، اگر آبادی میں ناجائز ہوتا تو حضور کیسے استدبار کرتے؟ آبادی میں آپ کا استدبار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابویوب کی روایت میں آبادی مستثنیٰ ہے اور جب آبادی میں استدبار کر سکتے ہیں تو استقبال بھی کر سکتے ہیں؛ گویا انہوں نے استقبال کو استدبار پر قیاس کیا ہے، کیوں کہ علت دونوں میں برابر ہے، ان کی دوسری دلیل مسند احمد اور ایک ابن ماجہ کی روایت ہے، حضرت عائشہ سے کہ حضورؐ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ صحابہ استقبال واستدبار قبلہ کے سلسلے میں بہت غلو اور تشدد کرتے ہیں اس پر آپ نے فرمایا: حولوا مقعدتی إلى القبلة (۱) میرے بیت الخلاء کے قدمچہ کو قبلہ کی طرف موڑ دو، اس سے ان حضرات نے استدلال کیا کہ آبادی میں استقبال قبلہ جائز ہے اور جب استقبال جائز تو استدبار بھی جائز ہے، گویا ان حضرات نے ابویوب انصاری اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں تطبیق پیدا کر دی کہ ممانعت کی حدیث کا تعلق صحراء سے ہے اور اجازت و اباحت کی حدیث کا تعلق بنیان سے ہے۔

امام احمد کی دلیل:

انہوں نے بھی عبداللہ بن عمر کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے استدبار کیا ہے، لہذا استدبار جائز

(۱) إن عائشة قالت ذكر لرسول الله ﷺ إن ناساً يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفروجهم فقال أوقد فعلوها حولوا مقعدتي قبل القبلة. مسند احمد، باب مسند الصديقة عائشة بنت الصديق، رقم الحديث: ۲۵۸۹۹، شرح معاني الآثار باب استقبال القبلة بالفروج، رقم الحديث: ۶۵۹۸، سنن دارقطني باب استقبال القبلة في الخلاء، رقم الحديث: ۱۶۷

ہے اور استقبال کا ثبوت صحیح روایت سے نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت جس میں استقبال کا ثبوت ہے وہ ضعیف ہے اس لئے اس سے استقبال کے جواز پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اور جب عبد اللہ بن عمر کی روایت میں بنیان میں استدبار کی اجازت ہے تو صحراء میں بدرجہ اولیٰ استدبار کی اجازت ہوگی، ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ استقبال میں بے ادبی زیادہ ہے اور استدبار میں بے ادبی نہیں، کیونکہ استقبال کی صورت میں پیشاب کا رخ بھی قبلہ کی طرف ہوگا جو بڑی بے ادبی ہے اور استدبار کی صورت میں جو نجاست نکلے گی اس کا رخ نیچے کی طرف ہوگا قبلہ کی طرف نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بنیان میں استدبار کا ثبوت ملتا ہے، لہذا بنیان میں استدبار جائز ہوگا اور بنیان میں استقبال اور صحراء میں استقبال واستدبار ناجائز رہیگا۔

استقبال واستدبار قبلہ کے ممانعت کی علت:

سب سے پہلے یہ غور کرنا چاہئے کہ استقبال واستدبار کے ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ قرآن میں ہے: جعل الله الكعبة البيت الحرام (۱) اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو محترم مکان بنایا ہے اور جب کعبہ محترم ہے تو اس کے ساتھ احترام کا معاملہ ہونا چاہئے، دوسری جگہ میں ہے ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه (۲) جو اللہ کی محترم چیزوں کی تعظیم کرے گا وہ اللہ کے نزدیک بہتر سمجھا جائیگا، ایک اور جگہ قرآن میں ہے ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (۳) جو شعائر اللہ کی تعظیم کرتا ہے تو یہ دل کا تقویٰ ہے، معلوم ہوا کہ خانہ کعبہ محترم ہے ان کا احترام ہونا چاہئے، معلوم ہوا استقبال واستدبار کی نہی کی علت، احترام کعبہ ہے۔

احادیث سے احترام قبلہ کا ثبوت:

احادیث سے بھی ممانعت کی علت معلوم ہوتی ہے، صحیح ابن حبان (۴) میں روایت ہے من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه (۵) جو کعبہ کی طرف تھو کے گا قیامت کے روز اس حال میں آئیگا کہ تھوک اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ہوگا، یعنی ذلیل و رسوا ہو کر آئیگا، ابن خزیمہ میں ہے قبلہ کی طرف تھوکنے والے کا تھوک اس کی

(۱) المائدہ: ۹۷ (۲) الحج: ۳۰ (۳) الحج: ۳۲

(۴) صحیح ابن حبان: باب ذکر البیان بان قوله، حدیث: ۱۶۳۹ (۵) صحیح ابن خزیمہ: باب النهی عن التفخيم فی قبلہ: ۱۳۱۴

(۵) صحیح ابن خزیمہ، باب کراهية نظر المصلي، رقم الحديث: ۹۲۵

پیشانی پر ہوگا، جب تھوکنہ احترام کے خلاف ہے، تو پیشاب، پانچا نہ کرنا احترام کے بدرجہ اولیٰ خلاف ہوگا، مرا سیل طاقس میں ہے من کان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم قبله الله (۱) معلوم ہوا کہ استقبال واستدبار کے ممانعت کی علت قبلہ کا احترام ہے، امام شعی علیت بتاتے ہیں احترام مصلیٰ، یعنی میدان اور جنگل میں فرشتے اور صالحین جن نماز پڑھتے ہیں اگر کوئی استقبال واستدبار کر کے استنجاء کریگا تو نماز پڑھنے والوں کے چہرے کی طرف اس کا قبل یاد بر ہوگا اور یہ احترام مصلیٰ کے خلاف ہے، امام شعی کے علت کے مقابلے میں، کتاب وسنت کی علت یعنی احترام قبلہ زیادہ قوی اور مضبوط ہے اور یہ علت صحراء اور بنیان دونوں جگہ پائی جاتی ہے، جیسے ہم پابند ہیں صحراء میں احترام قبلہ کا، اسی طرح ہم پابند ہیں آبادی میں بھی احترام قبلہ کے، لہذا حکم بھی دونوں جگہ ایک ہونا چاہئے، پس جس طرح استقبال واستدبار صحراء میں ممنوع ہے استقبال واستدبار آبادی میں بھی ممنون ہوگا۔

احناف کی وجہ ترجیح:

دوسری وجہ حضرت ابویوب انصاری کی روایت إذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ایک ضابطہ اور قانون شرعی ہے اس میں پوری امت کو خطاب ہے اور حضرت جابر اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں آپ کے فعل کا بیان ہے، اسی طرح ابویوب انصاری کی روایت قوی ہے جس میں عموم ہوتا ہے اور ابن عمر کی روایت فعلی ہے، جس میں خصوص ہوتا ہے، اس لئے اس میں کئی احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: ایک احتمال یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر کی روایت منسوخ ہو ابویوب کی روایت سے۔
دوسرا احتمال: ہو سکتا ہے کہ یہ عمل آپ کے لئے خاص ہو اس لئے کہ اس روایت میں آپ کا عمل بتایا گیا ہے، اور ابویوب کی روایت میں امت کو خطاب کیا گیا ہے۔
تیسرا احتمال: ہو سکتا ہے آپ نے کسی مجبوری اور عذر کی بناء پر استقبال واستدبار کیا ہو اور عذر کی وجہ سے ممنوع چیز جائز ہو جاتی ہے۔

چوتھا احتمال: یہ بھی ہو سکتا ہے عبداللہ بن عمر اور جابر بن عبداللہ کی روایت میں جو آپ نے استقبال واستدبار کیا ہے وہ بیان جواز کے لئے ہو، پس حضرت جابر اور عبداللہ بن عمر کی روایت محتمل ہے اور ابویوب کی روایت غیر محتمل ہے اور جب محتمل، غیر محتمل میں تعارض ہو تو غیر محتمل کو ترجیح دی جاتی ہے لہذا ابویوب کی روایت رائج ہوگی۔

(۱) بیہقی کی سنن کبریٰ میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا أتى أحدكم البراز فليكرم قبله الله فلا يستقبلها ولا يستدبرها الخ، باب ما ورد في الاستنجاء بالتراب، رقم الحديث: ۵۳۸

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

عبداللہ بن عمر اور حضرت جابر کی روایت کا جواب بعض لوگوں نے اس طرح دیا ہے کہ استقبال واستدبار کرنا یہ آپ کی خصوصیت تھی، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ ﷺ خانہ کعبہ سے افضل ہیں اور افضل پر مفصول کا احترام ضروری نہیں، اس لئے آپ نے خانہ کعبہ کا احترام نہیں کیا، یہ وجہ صحیح نہیں ہے، صوفیا کی بتائی ہوئی وجہ ہے، جو ضابطہ شرعی کے خلاف ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ کا خانہ کعبہ سے افضل ہونا تکوینیات کی قبیل سے ہے، اور استقبال واستدبار کرنا یا نہ کرنا اس کا تعلق تشریعیات سے ہے، یاد رکھو شرعی امور میں حضرات انبیاء، امت کے برابر ہوتے ہیں، جب تک خصوصیت کے ساتھ اس کی صراحت نہ آجائے، حکم شرعی میں افضل اور مفصول نہیں دیکھا جاتا، اللہ کا حکم دیکھا جاتا ہے، جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام، اور ومن یعظم حرمت اللہ اس کے عموم میں حضرات انبیاء بھی داخل ہیں، چنانچہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جس طرح امت پر نماز میں استقبال قبلہ فرض ہے، اسی طرح حضور پر بھی استقبال قبلہ فرض ہے، آپ سے بھی یہی کہا گیا فول وجہک شطر المسجد الحرام (۱) دیکھئے کعبہ سے افضل ہونے کے باوجود آپ کو کعبہ کا مکلف بنایا گیا، اس لئے یہ کہنا کہ آپ افضل تھے اس لئے آپ کے لئے احترام قبلہ ضروری نہیں غلط ہے۔

خصوصیت کی دوسری وجہ:

بعض لوگوں نے خصوصیت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر حضور قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کریں تو اس میں بے حرمتی نہیں ہے اور ہمارے استنجاء کرنے میں بے حرمتی ہے، اس لئے کہ انبیاء کے بول و براز پاک ہوتے ہیں، بلکہ حضور کے بول و براز میں خوشبو بھی ہوتی تھی جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی پوری زندگی کا احساس بتایا ہے (۲) استقبال واستدبار

(۱) البقرة: ۱۵۰

(۲) خصائص کبریٰ میں روایت ہے: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”یا رسول اللہ ایک بات سمجھ میں نہیں آتی کہ آپ کے بیت الخلاء سے باہر آنے کے بعد میں فوراً جاتی ہوں، لیکن آپ کے فضلات کبھی نہیں دیکھتی ہوں، ہاں خوشبو محسوس کرتی ہوں، آپ نے فرمایا اے عائشہ تجھے پتہ نہیں ہے کہ اللہ نے انبیاء کے اجسام کو اس مادے سے بنایا ہے جس سے جنتیوں کی روح بنائی گئی ہے، اے عائشہ اللہ نے زمین کو حکم دیا ہے کہ جب انبیاء کا فضلہ زمین پر گرے تو زمین اس کو جذب کر لے“ (الخصائص الکبریٰ للسیوطی ۱/۱۲۰، ذکر المعجزات، دارالکتب العلمیہ) معلوم ہوا کہ انبیاء کا جسم روح کی طرح لطیف ہوتا ہے اور جو چیز نکلتی ہے اس میں بھی لطافت ہوتی ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ حضور کے پسینے میں مشک کی خوشبو ہوتی تھی (ترمذی میں ہے: وکان رسول اللہ ﷺ من أحسن الناس خلفاً ولا مسست خزا ولا حريراً ولا شیئاً کان ألین من کف النبی ﷺ ولا شملت مسکا قطاً ولا عطراً کان أطیب من عرق النبی ﷺ، ترمذی باب ما جاء فی خلق النبی ﷺ، رقم الحدیث: ۳۶۸) صحابہ اس کو جمع کر کے عطر میں استعمال کرتے تھے، روایت میں ہے کہ ایک کنویں کا پانی بہت کھارا تھا، حضور نے پسینہ ڈال دیا تو میٹھا ہو گیا، حضرت ام ایمن نے آپ کا پیشاب پیا تھا تو حضور نے فرمایا کہ تمہیں کوئی بیماری نہیں ہوگی، انجم الکبیر للطبرانی: ما اسندت ام ایمن، رقم الحدیث: ۲۳۰

کی علت ہے بے حرمتی؛ کیوں کہ بول و براز میں بدبو اور گندگی ہے اور یہ علت حضور کے بول و براز میں نہیں ہے، یہ جواب کسی حد تک قابل قبول ہے۔

تیسری وجہ ترجیح: حضرت ابوایوب انصاری کی روایت میں نبی کی علت موجود ہے۔ لا تستقبلوا القبلة یعنی استنجاء میں قبلہ کی طرف رخ مت کرو اس لئے کہ قبلہ وہ ہے جس کی طرف عبادت میں چہرہ کیا جاتا ہے، جب اپنا شریف عضو اس کی طرف کر کے قبلہ کا احترام کیا تو اپنا گھٹیا عضو اس کی طرف کر کے اس کی بے حرمتی کیوں کرتے ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے باپ کو مت مارو، یعنی باپ کے باپ ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے نہ مارا جائے، اسی طرح قبلہ کے قبلہ ہونے کا تقاضہ یہ ہے اس کا احترام کیا جائے، حضرت ابوایوب انصاری کی روایت میں علت مذکور ہے اور ان دونوں کی روایت میں علت نہیں ہے، لہذا ابوایوب کی روایت معلوم الوجہ ہے اور ان دونوں حضرات کی روایت مجہول الوجہ ہے، اس لئے ابوایوب کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے۔

چوتھی وجہ ترجیح: حضرت ابوایوب انصاری کی روایت ممانعت سے متعلق ہے، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق اباحت سے ہے اور خطر و باحت میں تعارض ہو تو خطر و ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

پانچویں وجہ ترجیح: حضرت جابر اور ابن عمرؓ کی روایت میں آپ کے فعل اور عادت کا بیان ہے اور حضرت ابوایوب کی روایت میں شرع کا بیان ہے، گویا عادت اور شرع میں تعارض ہو گیا، اور شریعت، عادت سے مضبوط ہے اس لئے ابوایوب انصاری کی روایت اس لحاظ سے بھی قابل ترجیح ہے۔

چھٹی وجہ ترجیح: اس سلسلے میں جتنی روایتیں ہیں اس میں اصح مافی الباب حضرت ابوایوب کی روایت ہے، خود امام ترمذی اس حدیث پر اصح شیء فی ہذا الباب کہہ رہے ہیں جبکہ باقی روایتیں صحیح یا متکلم فیہ ہیں، یہ بھی ایک وجہ ترجیح ہے۔

حضرات محدثین کی رائے:

امام صاحب کی رائے اس سلسلے میں اتنی مضبوط ہے کہ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی ہونے کے باوجود امام صاحب کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، ابو حزم ظاہری بھی اس سلسلے میں امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ ابن القیم حنبلی ہونے کے باوجود کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک عقل و نقل کے اعتبار سے سب سے مضبوط ہے۔

مخالف روایات کا جواب:

ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، سند اس کی ہے، عن خالد بن ابی الصلت عن

عراك عن عائشة، مضمون اس کا ہے کہ حضور کے سامنے یہ تذکرہ ہوا کہ لوگ استنجاء کے وقت استقبال و استدبار میں پرہیز کرتے ہیں، آپ نے پوچھا کیا وہ ایسا کرتے ہیں؟ قَدْ فَعَلُوْهَا اس کے بعد آپ نے فرمایا: حولوا مقعدتي إلى القبلة (۱) میرے استنجاء کے قدمچے کو قبلہ کی طرف موڑ دو تا کہ لوگ سمجھیں کہ استقبال و استدبار میں کوئی حرج نہیں ہے، اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے استقبال و استدبار جائز ہے، اصحاب ظواہر، امام مالک اور امام شافعی کے دلائل میں ایک دلیل یہ بھی ہے، حضرات محدثین نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

پہلا جواب: صاحب ”تذکرۃ الحفاظ“ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں یہ منکر حدیث ہے، ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ خالد بن ابی الصلت مجہول راوی ہیں، شیخ عبدالحق کہتے ہیں یہ روایت ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث ابوالیوب کی حدیث کے مقابل بالکل نہیں ہو سکتی۔

دوسرا جواب: امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرسل ہے، درمیان سے راوی چھوٹ گیا ہے، اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے، امام احمد فرماتے ہیں عراق کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے (۲) پس دو جگہ انقطاع ہو گیا، یہ روایت کے ضعیف ہونے کی علامت ہے، اگرچہ امام مسلم نے کتاب الزکاة میں عراق عن عائشہ کی روایت کو ذکر کیا ہے، اس کا مطلب ہے کہ امام مسلم کے نزدیک عراق کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت ہے، تب تو انہوں نے اس سند کو ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سند میں اتصال ہے، انقطاع نہیں ہے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ایک طرف امام مسلم ہیں اور دوسری طرف امام بخاری اور امام احمد ہیں اور علل حدیث میں جو درجہ امام بخاری اور امام احمد کا ہے وہ امام مسلم کا نہیں ہے، لہذا مسلم کے مقابلے میں ان دونوں حضرات کی بات زیادہ معتبر سمجھی جائیگی، دوسری بات امام مسلم دونوں کے بیچ واسطے کی نفی کر رہے ہیں اور امام بخاری و احمد دونوں کے درمیان واسطہ کا اثبات کر رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے، لہذا امام احمد اور بخاری کی رائے کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر مان لیں کہ عراق اور حضرت عائشہ کے بیچ انقطاع نہیں ہے پھر بھی خالد اور عراق کے بیچ انقطاع باقی ہے اور حدیث کے ضعیف ہونے کے لئے ایک انقطاع بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب: امام بخاری کہتے ہیں اس حدیث میں اضطراب بھی ہے، بعض سند سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مرفوع

(۱) ذکر عند رسول اللہ ﷺ قوم یکرہون أن یستقبلوا بفر وجہم القبلة، ابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب الرخصة فی

ذلك فی الکنیف، رقم الحدیث: ۳۲۴، سنن دارقطنی باب کل طعام وقعت فیہ دابة لیس لہاد، رقم الحدیث: ۱۷۲

(۲) غرر الفوائد ۱/۲۵۵، مکتبۃ العلوم والحکم

ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کا فتویٰ ہے یعنی حدیث موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے۔
چوتھا جواب: سنن دارقطنی میں یہ واقعہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے بھرے مجمع میں کہا میں استنجاء میں استقبال واستدبار نہیں کرتا ہوں، ان پر عراق نے حضرت عائشہ کی اسی روایت حولوا مقعدتی إلى القبلة کو ذکر کیا، اس روایت کو عمر بن عبد العزیز نے سنا اس کے باوجود انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے بھی عراق کی روایت کا اعتبار نہیں کیا۔

پانچواں جواب: اگر حدیث کے متن پر گہری نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہی نہیں ہے؛ کیوں کہ حضور کے پاس صحابہ کے استقبال واستدبار سے پرہیز کی بات اگر حضور کے ممانعت کے بعد نقل کیا گیا تو پھر حضور کے تعجب کرنے کی بات سمجھ میں نہیں آتی، بلکہ آپ کو تو خوش ہونا چاہئے کہ صحابہ میری بات پر عمل کرنے لگے ہیں اور اگر صحابہ کا یہ فعل حضور کی ممانعت سے پہلے کا ہے تو پھر کہیں گے کہ اس وقت جائز تھا جس وقت آپ کے سامنے تذکرہ کیا گیا تھا، بعد میں ابویوب انصاری کی حدیث کے ذریعہ آپ نے منع فرمادیا، گویا وہ حدیث منسوخ ہے اور حضرت ابویوب کی حدیث ناسخ ہے۔

(۷) بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَا: نَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ، نَا أَبِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ ابْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بَعَامٌ يَسْتَقْبِلُهَا.

وفي الباب عن أبي قتادة وعائشة وعَمَّارٍ

قال أبو عيسى: حديث جابر في الباب حديث حسن غريب

(۹) وقد روى هذا الحديث ابنُ لهيعة عن أبي الزبير عن جابر عن أبي قتادة أنه رأى النبي ﷺ يَبُولُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ أَخْبَرْنَا بِذَلِكَ قُتَيْبَةُ: أَنَا ابْنُ لَهَيْعَةَ (۲) وحديث جابر عن النبي ﷺ اصْحُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ لَهَيْعَةَ وَابْنُ لَهَيْعَةَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، ضَعَفَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ وَغَيْرُهُ.

(۱) سنن دارقطنی باب کل طعام وقعت فیہا دابة لیس لہام، رقم الحدیث: ۱۶۹

(۲) پہلی حدیث میں اور اس حدیث میں فرق یہ ہے، پہلی حدیث میں حضرت جابر کے شاگرد مجاہد ہیں اور اس حدیث میں ان کے شاگرد ابوالزبیر ہیں اور ان کے شاگرد ابن لہیعہ ہیں۔

(۱۰) حدثنا هناد، نا عبدة عن عبيد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان عن ابن عمر قال: رقيت يوماً على بيت حفصة (۱) فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام، مستدبر الكعبة: هذا حديث حسن صحيح.

استنجاء میں استقبال واستدبار قبلہ کی اجازت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸) حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں نبی کریم ﷺ نے قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع فرمایا تھا پھر میں نے آپ کو وفات سے ایک سال پہلے قبلہ کی طرف پیشاب کرتے ہوئے دیکھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس باب میں حضرت جابر کی حدیث حسن غریب ہے۔

حدیث (۹) اور اس حدیث کو ابن لہیعہ ابو الزبیر سے روایت کرتے ہیں وہ حضرت جابر سے وہ حضرت ابو قتادہ سے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا، ہم سے یہ حدیث تنبیہ نے بیان کی انہوں نے کہا کہ ہمیں ابن لہیعہ نے خبر دی اور حضرت جابر کی حدیث نبی کریم ﷺ سے صحیح تر ہے، ابن لہیعہ کی حدیث سے، اور ابن لہیعہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔

حدیث (۱۰) واسع بن حبان روایت کرتے ہیں ابن عمر سے، وہ فرماتے ہیں: ایک دن میں حفصہ کے گھر پر چڑھا میں نے نبی کریم ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا، درازاں حالیکہ آپ کا چہرہ شام کی طرف تھا اور پیٹھ کعبہ کی طرف تھی، یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

معركة الآراء مسائل میں امام ترمذی کا انداز:

امام ترمذی کی عادت ہے کہ جس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے وہاں دونوں فریق کے دلائل کو الگ الگ ذکر کر دیتے ہیں، یہاں پہلے باب میں اہل عراق کی دلیل، دوسرے باب میں اہل حجاز کی دلیل بیان کر رہے ہیں، امام ترمذی کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نظریہ ان کے نزدیک رائج ہوتا ہے، اس کو پہلے نمبر پر ذکر کرتے ہیں اور جو مرجوح نظریہ ہوتا ہے، اس کو دوسرے نمبر پر ذکر کرتے ہیں، عام طور پر ان کی عادت یہی ہے، یہاں امام ترمذی نے احناف کے دلائل کو

(۱) بعض روایات میں علی بیت لنا ہے میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا، اس میں نسبت اپنے مکان کی طرف کی گئی ہے، یہ اسناد مجازی ہے، بہن کے گھر کو اپنی طرف منسوب کرنا اسناد مجازی ہے اور مذکورہ حدیث میں نسبت حقیقی ہے اور اسناد کی دونوں قسم فقہاء کے یہاں رائج ہے۔

پہلے ذکر کیا ہے اور شوافع کے دلائل کو دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے امام ترمذی یہاں احناف کے مسلک کو ترجیح دے رہے ہیں۔

قوله محمد بن اسحاق: ان کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کی متضاد رائیں ہیں، اس طرح کا خیال کسی ایک راوی کے بارے میں بہت کم پایا جاتا ہے، محمد بن اسحاق کے بارے میں امام مالک بڑا سخت لکھتے ہیں، دجال من الدجالۃ بڑا دجال تھا (۱) امام مالک نے ان کے بارے میں یہاں تک کہہ دیا کہ اگر محمد بن اسحاق حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازے کے درمیان کھڑے ہو کر کوئی بات بیان کریں تو بھی میں نہیں تسلیم کروں گا، ان کے مقابلے میں شعبہ جو ائمہ جرح و تعدیل میں اونچا مقام رکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ محمد بن اسحاق امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں، عبد اللہ بن مبارک، تکبیری بن سعید، امام بخاری محمد بن اسحاق کی توثیق کرتے ہیں، کتاب المغازی میں امام بخاری نے ان کی روایتوں کو ذکر کیا ہے، غزوات میں امام المغازی کہلاتے ہیں، علامہ ابن الہمام نے روض الانف کی حوالے سے فتح القدر میں خیار کے باب میں لکھا ہے ورجع مالک عما قال فیہ، امام مالک نے ابن اسحاق کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے رجوع کر لیا تھا (۲) گویا ابن اسحاق کے ثقہ ہونے پر امام مالک کا بھی اتفاق ہو گیا، اس لئے معتدل رائے ابن اسحاق کے بارے میں یہ ہے کہ محمد بن اسحاق حسان کے راوی ہیں یعنی ان کی روایت حسن درجہ کی ہوتی ہے۔

قوله ابن لہیعة: (۳) ان کے علم و فضل و ورع و تقویٰ کے سلسلے میں کسی کو کلام نہیں ہے، البتہ ان کی حدیث کتابیں صحیحہ میں جل گئی تھی حافظہ کمزور تھا اس لئے غلطیاں کرتے تھے، اس لئے حفظ کے اعتبار سے ان پر کلام کیا گیا۔ (۴)

متعارض روایت پر عمل کی صورت:

متعارض روایات کے سلسلے میں احناف کے یہاں ترتیب اس طرح ہے تطبیق، ترجیح، نسخ، تساقط یعنی پہلے تطبیق کی کوشش کی جائیگی اس کے بعد ترجیح کی صورت اختیار کی جائیگی پھر نسخ پھر تساقط اور شوافع کے یہاں ترتیب اس طرح ہے،

(۱) جامع بیان العلم و فضلہ ۱۱۰/۲، دار ابن الجوزی

(۲) فتح القدر ۳۰۶، باب خیار الشرط، دار الفکر

(۳) ان کا پورا نام ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن لہیعة ہے، ۷۷ھ میں ان کی وفات ہوئی، ۸۰ سال سے زیادہ عمر پائی بخاری و مسلم اور نسائی کے علاوہ تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں، ان کی بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبد اللہ بن وہب ان کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، تقریب التہذیب ۵۳۸/۱

(۴) ماخوذ: تہذیب الاسماء و اللغات ۲۸۴/۱، کتب العلمیۃ، بیروت

پہلے ترجیح، پھر تطبیق، پھر نسخ پھر تساقط، باب کی متعارض روایات میں امام شافعیؒ نے اپنے اصول کے برخلاف پہلے تطبیق پر عمل کیا ہے اور باب کی تمام روایتوں میں تطبیق دی ہے یعنی ایک ایسا مفہوم ذکر کیا ہے جس سے ابویوب انصاری اور عبد اللہ بن عمرو دونوں کی روایت پر عمل ہو رہا ہے، کوئی روایت متروک العمل نہیں ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی اپنے اصول کے برخلاف پہلے ترجیح پر عمل کیا ہے اور ابویوب کی روایت کو ترجیح دی ہے اور ابن عمر کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے، گویا دونوں حضرات نے اپنے اصول کے برعکس کیا ہے جس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احناف و شوافع کا یہ اصول قاعدہ کلیہ نہیں ہے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے۔

علامہ ابن الہمام کی رائے:

لیکن علامہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے کہ احناف کے یہاں متعارض روایت کی صورت میں ترتیب اس طرح ہے پہلے ترجیح پھر تطبیق پھر نسخ پھر تساقط، اگر ابن ہمام کی بات تسلیم کر لی جائے تو گویا امام صاحب نے اپنے اصول پر عمل کیا ہے اور شوافع نے اصول کے خلاف کیا ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں مشہور پہلی ترتیب ہے، ابن ہمام کی ترتیب نہیں اس لئے کہ اکثر امام صاحب مختلف روایتوں میں تطبیق کی ہی کوشش کرتے ہیں تاکہ کوئی روایت متروک العمل نہ ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ معانی حدیث پر زیادہ کلام کرتے ہیں تاکہ قدرے مشترک کوئی ایسا مفہوم نکل جائے جس سے تمام روایتوں پر عمل ہو جائے جبکہ شوافع راویوں پر کلام زیادہ کرتے ہیں تاکہ ایک روایت کی ترجیح معلوم ہو سکے، اگر ترجیح اور تطبیق پر عمل ممکن نہ ہو تو تیسرے نمبر پر نسخ پر عمل کرتے ہیں ایک کو نسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

نسخ کی مختلف صورتیں:

لیکن یہاں یہ بات یاد رہنی چاہئے کہ نسخ کی دو صورت ہے، ایک تو یہ کہ دو متعارض روایات کی تاریخ ہمیں معلوم ہو کہ فلاں روایت پہلے کی ہے اور فلاں روایت بعد کی ہے، ایسی صورت میں یقینی طور پر پہلی روایت کو منسوخ اور بعد والی روایت کو نسخ قرار دیں گے، جیسے حدیث ہے کنت نہیتکم عن زیارة القبور ألا فزورواھا (۱) اس میں معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زیارت قبور سے منع کیا گیا تھا بعد میں اجازت دے دی گئی، لہذا اجازت والی روایت نسخ اور منع والی روایت منسوخ ہوگی، ایسی صورت میں نسخ ترجیح و تطبیق پر بھی مقدم ہوگی، یعنی یہاں پہلا نسخ کا ہی ہے اور اگر دونوں روایتوں کی تاریخ معلوم نہ ہو اور ترجیح و تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو قیاس کے ذریعہ ایک کو نسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیا جاتا

(۱) سنن ابن ماجہ ۵۱۲۶، باب ما جاء فی زیارة القبور، دارالرسالۃ

ہے، اس کو نسخ احتمالی کہتے ہیں، یہ نسخ تیسرے نمبر پر ہے، اگر نسخ کا یقینی علم ہو تو اس کا درجہ تو پہلے نمبر پر ہے، اور آخری درجہ تساقط کا ہے یہ احناف و شوافع کے اصول سے مستنبط ہے۔

متعارض روایتوں میں امام مالک کا عمل:

امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں، جہاں کہیں روایتوں میں اختلاف و تعارض ہوگا تو امام مالک دیکھیں گے کہ اہل مدینہ کا عمل کیا تھا اسی کو ترجیح دیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کی دس سالہ مدنی زندگی جس میں اسلام کو ظہور ہوا بہت اہم ہے، اہل مدینہ نے آپ کو قریب سے دیکھا، جتنا علم اہل مدینہ کو آپ کے عمل کا ہوگا دوسرے لوگوں کو نہیں ہوگا، اس کے بعد مدنی صحابہ سے ان کی اولاد نے لیا، لہذا صحابہ کی اولاد کی بات زیادہ معتبر مانی جائیگی، امام احمد قیاس و اجتہاد کم کرتے ہیں، جہاں تک ممکن ہوتا ہے روایت پر عمل کرتے ہیں، امام احمد صحیح اور حسن روایت کو بھی معمول بہا قرار دیتے ہیں اور بعض صورت میں حدیث ضعیف پر بھی ان کا عمل رہتا ہے بشرطیکہ ضعف شدید نہ ہو، اس لئے ان کے یہاں ایک ایک مسئلے میں متعدد اقوال ہوتے ہیں، ائمہ اربعہ کے اس استنباط کو ذہن نشین رکھنا چاہئے۔

استنجاء میں استقبال و استدبار سے ممانعت کی وجہ:

استنجاء میں استقبال و استدبار قبلہ کی ممانعت کی وجہ کے سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بڑی اچھی بات کہی ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں: انسان کے دل میں کسی چیز کی عظمت ہوتی ہے؛ لیکن دل کی بات صاحب دل کے دل میں ہوتی ہے کوئی ظاہری علامت ہونی چاہئے جس کو دیکھ کر دوسرے لوگ بھی سمجھیں کہ اس کے دل میں فلاں چیز کی عظمت ہے، اللہ تعالیٰ کے گھر کی تعظیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے نماز میں امم سابقہ کے لئے تعظیم کی علامت یہ رکھی کہ ان کے گرجاؤں کے علاوہ اور جگہ نماز پڑھنا جائز نہیں تا کہ اس مکان میں جانے کی وجہ سے لوگ سمجھیں کہ اللہ کے گھر کی اس کے اندر عظمت ہے، اسی لئے اس گھر کی اتنی پابندی کرتا ہے، امت محمدیہ کے لئے مسجد کو تو ضروری نہیں قرار دیا البتہ دل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے دو علامت رکھا ایک تو نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ، نماز شروع کرتے ہی لوگ سمجھیں کہ اس کے دل میں اللہ کی عظمت ہے، دوسرا استقبال قبلہ یعنی نمازی کا چہرہ خانہ کعبہ کی طرف ہونا چاہئے، اس سے بھی معلوم ہوگا کہ اس کے دل میں کعبہ کی عظمت ہے اس لئے اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہا ہے، یہ دونوں تعظیم بیت اللہ کی علامت ہے، پس جس جہت کو تعظیم کے لئے متعین کر لیا گیا اگر اسی جہت میں پیشاب و پاخانہ کیا جائے تو یہ اس جہت کی توہین ہو جائیگی اس لئے شریعت نے پابندی عائد کر دی کہ جب تم نے نماز میں اس جہت کا استعمال کر کے اس کی عظمت ظاہر کر دی تو اب

استنجا میں اس جہت کا استعمال کر کے اس کی توہین نہیں کر سکتے ہو، کیوں کہ یہ دونوں ضد ہیں۔

(۸) بابُ النهي عن البول قائماً

(۱۱) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، أَنَا شَرِيكٌ عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ شَرِيحٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبُولُ قَائِماً فَلَا تُصَدِّقُوهُ، مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِداً. وفي الباب عن عُمَرَ وَبُرَيْدَةَ، قَالَ أَبُو عَيْسَى حَدِيثُ عَائِشَةَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَصَحُّ.

(۱۲) وحديثُ عُمَرَ إِنَّمَا رُوِيَ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عُمَرَ قَالَ: رَأَى النَّبِيَّ ﷺ أَبُولَ قَائِماً، فَقَالَ: "يَا عُمَرُ لَا تَبُلْ قَائِماً" فَمَا بُلْتُ قَائِماً بَعْدُ. وانما رَفَعَ هَذَا الْحَدِيثُ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْمُخَارِقِ وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، ضَعَّفَهُ إِبْرَاهِيمُ السَّخْتِيَانِيُّ، وَتَكَلَّمَ فِيهِ.

(۱۳) وَرَأَى عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ عُمَرُ مَا بُلْتُ قَائِماً مِنْذُ أَسَلَمْتُ وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْكَرِيمِ، وَحَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مُحْفَوظٍ، وَمَعْنَى النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِماً عَلَى التَّأْدِيبِ لَا عَلَى التَّحْرِيمِ. (۱۴) وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ.

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: اگر تم سے کوئی بیان کرے کہ حضور ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، تو اس کی تصدیق نہ کرنا حضور ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کیا کرتے تھے، اس باب میں حضرت عمر اور حضرت بریدہ کی روایت ہے، امام ترمذی نے فرمایا: حضرت عائشہ کی حدیث اس باب میں سب سے بہتر اور عمدہ ہے۔

حدیث (۱۲) اور حضرت عمر کی حدیث مروی ہے، عبد الکرم بن ابی المخارق سے وہ روایت کرتے ہیں، حضرت نافع سے وہ ابن عمر سے اور وہ حضرت عمر سے، حضرت عمر نے فرمایا: مجھے حضور ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب

کرتے ہوئے دیکھا، تو آپ نے فرمایا: اے عمر کھڑے ہو کر پیشاب مت کرو، اس کی بعد میں نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا۔

اس حدیث کو عبد الکریم بن ابی الخارق نے مرفوع کیا ہے اور وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، ایوب سختیانی نے اس کی تضعیف کی ہے اور ان پر کلام کیا ہے۔

حدیث (۱۳) اور عبید اللہ روایت کرتے ہیں نافع سے وہ ابن عمر سے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: میں نے اسلام لانے کی بعد کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، اور یہ دونوں یعنی حضرت عمر کی موقوف حدیث عبد الکریم کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور حضرت بریدہ کی حدیث جو اس باب میں مروی ہے اس کی سند صحیح نہیں، اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت یہ تادیب پر محمول ہے، ناجائز ہونے پر محمول نہیں۔

حدیث (۱۴) اور ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کھڑے ہو کر پیشاب کرنا گنوار پن کی بات ہے۔

(۹) بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۱۵) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا فَأَتَيْتُهُ بَوْضُوءٍ، فَذَهَبْتُ لِأَتَأَخَّرَ عَنْهُ، فَدَعَانِي حَتَّى كُنْتُ، عِنْدَ عَقَبِيهِ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ.

قال أبو عيسى: وهكذا روى منصورٌ وعُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ وَرَوَى حَمَادُ بْنُ أَبِي سَلِيمَانَ وَعَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدِيثُ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ أَصَحُّ وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْبَوْلِ قَائِمًا.

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی رخصت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۵) حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک قوم کی کوڑی کے پاس تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، میں آپ کے لئے وضو کا پانی لے کر آیا پھر میں جانے لگا تا کہ آپ سے پیچھے ہو جاؤں تو آپ نے بلا لیا، یہاں تک کہ میں آپ کی ایڑیوں کے پاس تھا، پس آپ نے وضو کیا اور خفین پر مسح کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور اسی طرح یعنی جس طرح اعمش نے روایت کی ہے، اسی طرح منصور اور عبیدہ ضعی نے روایت کی ہے ابو وائل سے اور وہ حضرت حذیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ، ابو وائل سے روایت کرتے ہیں اور وہ مغیرہ بن شعبہ سے اور وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں اور ابو وائل کی حدیث، حضرت حذیفہ سے زیادہ صحیح ہے اور اہل علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے۔

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم:

امام ترمذی کی رائے ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، مکروہ تنزیہی اور خلاف ادب ہے، حرام یا مکروہ تحریمی نہیں ہے، احناف کا مسلک بھی یہی ہے، مگر اس زمانہ میں کراہت تحریمی کا فتویٰ دیا گیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس زمانہ میں فساق و فجار کا طریقہ اور شعار بن گیا ہے، مغربی تہذیب ہے، اس لئے من تشبه بقوم فهو منهم (۱) کی وجہ سے ہمارے علماء نے کراہت تحریمی کا فتویٰ دیا ہے؛ کیوں کہ حالات بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، حضورؐ کے زمانے میں عورتیں مسجد آتی تھیں، آپؐ نے منع نہیں کیا، لیکن صحابہ کے زمانہ میں حالات بدل گئے اس لئے صحابہ نے عورتوں کو مسجد میں آنے سے منع کر دیا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں اگر حضورؐ اس زمانہ کی عورتوں کو دیکھ لیتے تو آپؐ بھی منع فرما دیتے، لیکن یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ بلا عذر کھڑے ہو کر پیشاب کیا جائے، عذر کی صورت میں بلا کراہت جائز ہے۔

یہاں بھی امام ترمذی نے دو باب قائم کیا ہے، کیوں کہ بول قائما کی روایت ممانعت اور اباحت دونوں طرح کی آتی ہے، اس لئے دونوں مضمون کو الگ الگ باب میں ذکر کیا ہے۔

تعارض کا دفع:

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کہ جو تم سے بیان کرے کہ حضورؐ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا، تو اس کی ہرگز تصدیق نہ کرنا حضورؐ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا ہے، لیکن اگلے باب میں حضرت حذیفہؓ راوی ہیں کہ حضورؐ نے ایک کوڑی پر کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے، دونوں روایت میں تعارض ہو گیا، حضرت عائشہؓ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہؓ اس کا اثبات کر رہے ہیں، اس تعارض کے حل کے لئے مختلف طرح سے تطبیق دی گئی ہے۔

(۱) سنن ابوداؤد ۶/۱۴۴، باب فی لبس الشهرة، دار الرسالة

پہلی صورت حضرت عائشہ اپنے علم کا اظہار کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ نے اپنے علم کا اظہار کیا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے، کہ حضرت عائشہ گھر کا عمل بتا رہی ہیں کہ حضورؐ نے کبھی گھر میں کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا اور حضرت حذیفہ گھر سے باہر کا عمل بیان کر رہے ہیں، ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہ عادت کی نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ نے جزوی واقعہ بیان کیا ہے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ کا مقصد ہے کہ بلا عذر کبھی آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا اور حضرت حذیفہ کے قول کا مقصد ہے کہ عذر کی صورت میں آپ نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔

دفع تعارض کے لئے ترجیح کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ حضرت حذیفہ کی روایت راجح ہے، حضرت عائشہ کی روایت سے اس لئے کہ ان کی روایت مثبت ہے اور مثبت اور نافی میں مثبت کو ترجیح ہوتی ہے۔

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی وجہ:

اگر آپ نے بلا عذر کے کھڑے ہو کر پیشاب کیا تو اس کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ بیان جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا یعنی آپ نے امت کو تعلیم دی کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا حرام نہیں؛ بلکہ خلاف ادب ہے کیوں کہ انبیاء علیہم السلام امت کی تعلیم کے لئے مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کر لیتے ہیں، مکروہ تحریمی کا ارتکاب نہیں کرتے۔

دوسری وجہ: آپ نے عذر کی بنا پر کھڑے ہو کر پیشاب کیا تھا، علماء نے اس سلسلے میں مختلف اعذار ذکر کئے ہیں۔

پہلی توجیہ: امام نووی نے شرح مسلم میں بیہقی کے حوالے سے لکھا ہے کہ آپ کے گھٹنے میں درد تھا اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا (۱) اگرچہ سند میں ضعف ہے، لیکن علت اور وجہ میں اتنا ضعف قابل قبول ہے۔

دوسری توجیہ: امام شافعی نے کی ہے کہ آپ کے ریڑھ میں درد تھا اور اہل عرب کا تجربہ تھا کہ ریڑھ کے درد کو دور کرنے کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مفید ہے۔

تیسری توجیہ: آنحضورؐ نے جہاں پیشاب کیا تھا، وہاں صحابہ قریب میں ہی تھے، آپ نے ریح کے خارج ہو جانے کے اندیشہ سے کھڑے ہو کر پیشاب کیا، کیوں کہ بڑے لوگ چھوٹوں کے سامنے خروج ریح کو مناسب نہیں سمجھتے۔

چوتھی توجیہ: کوڑی پر گندگی تھی بیٹھنے کی صورت میں کپڑے اور بدن کے آلودہ ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

(۱) الثانی أن سببه ما روى في رواية ضعيفة رواها البيهقي وغيره أنه ﷺ بال قائما لعله بما أبضه، شرح النووي

پانچویں توجیہ: بیٹھنے کی صورت میں پیشاب کی چھینٹ لگنے اور پیشاب واپس آنے کا اندیشہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

قوله عبد الکريم: ابوامیہ المعلم البصری کنیت ہے، ابن عبدالبر مالکی کہتے ہیں کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے، البتہ امام مالک موطا میں عبدالکریم کی روایت کو ذکر کرتے ہیں، امام مالک کو ان کے ورع و تقویٰ کو دیکھ کر دھوکہ ہو گیا، لیکن امام مالک نے ان سے صرف فضائل کی روایت لی ہے، احکام کی روایت نقل نہیں کی ہے، ایوب سختیانی نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

قوله روى عبید اللہ: اس باب میں حضرت عمر کی دو روایت ہے، ایک روایت میں ابن عمر کے شاگرد نافع ہیں اور ان کے شاگرد عبید اللہ ہیں، پہلی حدیث میں عبدالکریم نے روایت ”لا تبلى قائما“ مرفوعاً ذکر کیا ہے اور دوسری حدیث میں بلت قائما الخ یہ موقوف ہے، گویا مرفوع اور موقوف میں تعارض ہو گیا، امام ترمذی تعارض کو ختم کرنے کے لئے موقوف روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، اس لئے کہ اس کے راوی عبید اللہ ہیں جو ثقہ ہیں اور مرفوع کے راوی عبدالکریم ضعیف ہیں۔

قوله سباطة قوم: کوڑا ڈالنے کی جگہ، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کوڑی والے کی اجازت کے بغیر آپ نے وہاں پیشاب کیوں کیا؟ ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ مملوکہ زمین نہیں تھی بلکہ سرکاری زمین تھی جو مباح تھی، اس لئے کسی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر کسی کی مملوکہ زمین تھی تو چونکہ وہ گندگی ڈالنے کی ہی جگہ تھی اس لئے پیشاب کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تھا، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مالک کی طرف اجازت دلالت تھی اس لئے کہ گندگی ڈالنے کے لئے ہی تھی، سباطہ کی اضافت قوم کی طرف ملک کے لئے نہیں ہے بلکہ اضافت بادنی مناسبت ہے چوں کہ یہ قوم اس کوڑی سے فائدہ اٹھاتی تھی اس لئے قوم کی طرف سباطہ کی نسبت کر دی گئی۔

قوله دعاني: ایک احتمال یہ ہے کہ استنجاء کی حالت میں آپ نے ان کو بلایا، تو سوال ہوگا کہ ابوداؤد کی روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ ننگے ہونے کی حالت میں بات کرنے پر خفا ہوتا ہے، پھر آپ نے اس حالت میں کس طرح بلایا، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے استنجاء کی حالت میں کلام کی ممانعت ہے، لیکن ضرورت کی حالت میں جائز ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے زبان سے نہیں بلایا؛ بلکہ آپ نے اشارہ سے ان کو روکا، اور چونکہ اشارہ کا مقصد بلانا تھا اس لئے اس کو

دعائی سے تعبیر کر دیا۔

قال ابو عیسیٰ: وھکذا: اوپر کی روایت میں اعمش نے ابووائل سے روایت کیا اور انہوں نے حضرت حذیفہ سے روایت کیا ہے، اس طرح منصور اور عبیدہ ضعی نے بھی عن ابی وائل عن حذیفہ روایت کیا ہے یعنی منصور اور عبیدہ نے اعمش کی متابعت کی ہے۔

قوله وروی حماد الخ: حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ یہ دونوں بھی ابووائل سے روایت کرتے ہیں؛ لیکن یہ دونوں مدارس حضرت مغیرہ بن شعبہ کو قرار دیتے ہیں، پہلے تین شاگرد نے مدارس حضرت حذیفہ کو قرار دیا، گویا مدارس میں اختلاف ہے، ابووائل کے تین شاگرد مدارس حضرت حذیفہ کو بتاتے ہیں اور دو شاگرد حضرت مغیرہ بن شعبہ کو بتاتے ہیں، امام ترمذی حضرت حذیفہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، یعنی حضرت مغیرہ کی روایت ان کے نزدیک مرجوح ہے، ترجیح دینے کی بظاہر یہ وجہ نظر آتی ہے کہ حضرت حذیفہ سے نقل کرنے والے حضرت ابو وائل کے تین شاگرد ہیں، اعمش، منصور، عبیدہ ضعی، ان کے مقابلے میں دو راوی حماد بن ابی سلیمان، عاصم بن بہدلہ حضرت مغیرہ سے نقل کرتے ہیں، گویا کثرت روات کی وجہ سے حضرت حذیفہ کی روایت کو ترجیح دے دی، حالانکہ حماد اور عاصم دونوں ثقہ راوی ہیں، یہ امام ترمذی کا نظریہ ہے، دیگر محدثین نے امام ترمذی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے وہ حضرات کہتے ہیں دونوں میں کوئی تضاد نہیں، اس لئے کہ حضرت ابو وائل کے یہ پانچوں شاگرد ہیں اور حضرت ابو وائل حضرت حذیفہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے بھی شاگرد ہیں، ہو سکتا ہے کہ ابو وائل نے یہ حدیث حضرت مغیرہ سے بھی سنی ہو اور حضرت حذیفہ سے بھی سنی ہو۔

حافظ ابن حجر وغیرہ بیان کرتے ہیں کہ کیا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ حضرت حذیفہ کی روایت میں الگ واقعہ ہو اور حضرت مغیرہ کی روایت میں الگ واقعہ ہو، امام ترمذی کا اعمش کی روایت کو اصح قرار دینا اس بنیاد پر ہے کہ وہ خود دونوں کو ایک ہی واقعہ سمجھ رہے ہیں جبکہ دیگر محدثین کی رائے ہے کہ دونوں دو واقعہ ہے، الگ الگ واقعہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کے بیانات میں بھی فرق ہے، حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مسلم نے اسی روایت کو ذکر کیا ہے، اس میں بول قائما کا ذکر ہے، مسح علی الخفین کا ذکر نہیں ہے، اور حضرت حذیفہ کی روایت میں مسح علی الخفین کا بھی ذکر ہے، اس لئے ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں۔

(۱۰) باب الاستتار عند الحاجة

(۱۶) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَدْنُو مِنَ الْأَرْضِ.

قال أبو عيسى هكذا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ هَذَا الْحَدِيثَ وَرَوَى وَكِيعٌ، وَالْجَمَّانِيُّ عَنْ الْأَعْمَشِ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَمْرٍ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَدْنُو مِنَ الْأَرْضِ.

وكلا الحديثين مرسلٌ، ويقالُ لم يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَلَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ نَظَرَ إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ رَأَيْتُهُ يُصَلِّي، فَذَكَرَ، عَنْهُ حِكَايَةً فِي الصَّلَاةِ.

وَالْأَعْمَشُ: إِسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مَهْرَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْكَاهِلِيُّ، وَهُوَ مَوْلَى لَهُمْ، قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِي حَمِيلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوقٌ.

قضائے حاجت کے وقت پردہ کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۶) عبد السلام بن حرب حضرت اعمش سے، وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں، فرمایا: جب نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کا ارادہ کرتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے، یہاں تک کہ زمین سے قریب ہو جاتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں محمد بن ربیعہ نے اسی طرح اعمش سے یہ حدیث روایت کی ہے، وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں اور وکیع اور جمانی، سلیمان اعمش سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ کرتے تو اپنا کپڑا زمین سے قریب ہونے تک نہ اٹھاتے۔

یہ دونوں حدیثیں مرسل ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اعمش نے نہ حضرت انس سے کوئی حدیث سنی ہے اور نہ ہی کسی دوسرے صحابی سے، ہاں اعمش نے حضرت انس کو دیکھا ہے، اعمش نے کہا میں نے حضرت انس کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، پھر انہوں نے حضرت انس کی نماز کی کیفیت بیان کی، اور اعمش کا نام سلیمان ہے، ان کے والد کا نام مہران ہے،

کنیت ابو محمد ہے اور قبیلہ کاہلہ ہے، وہ اس قبیلے کے آزاد کردہ ہیں، اعمش کہتے ہیں: میرے والد اٹھائے ہوئے تھے، پس حضرت مسروق نے ان کو وارث قرار دیا۔

تشریح: یہ باب بھی آداب بیت الخلاء میں سے ہے، جیسے بیت الخلاء کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت الخلاء میں ننگے پاؤں داخل نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح سر ڈھک کر داخل ہونا چاہئے، ایک ادب یہ بھی ہے کہ بیت الخلاء میں حتی الامکان پردہ کرنا چاہئے، اتنی بات متفق علیہ ہے کہ غیر کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے، بلکہ تنہائی میں بھی بلا ضرورت شرم گاہ کھولنے کی ممانعت ہے، اس لئے اگر چہ وہاں کوئی نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ تو وہاں ہیں، اور اللہ احق أن يستحي به (۱) جب انسانوں سے شرم کرتے ہو تو اللہ سے کیوں نہیں شرم کرتے ہو، البتہ جب ضرورت پیش آوے تو اس طرح احتیاط سے کھولے کہ کسی کی اس پر نظر نہ پڑے، یعنی اتنا دور چلا جائے کہ کسی کے نظر نہ پڑے اور جب زمین سے بالکل قریب ہو جائے تب کپڑا اٹھائے۔

قوله الاستتار عند الحاجة: استتار یہ ستر سے ماخوذ ہے، ستر عورت ضروری ہے اور کشف عورت عند الضرورة جائز ہے، الحاجة میں الف لام عہد خارجی کا ہے، مراد اس سے خاص حاجت یعنی بول و براز ہے، یا الف لام عوض کا ہو تو عبارت ہوگی عند حاجة البول والغائط۔

قوله حتي يدنو: يدنو کا فاعل حضور بھی ہو سکتے ہیں اور ثوب بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں مطلب ہوگا جب تک حضور زمین سے قریب نہیں ہوتے تھے، کپڑا نہیں اٹھاتے تھے، دوسری صورت میں مطلب ہوگا کہ جب تک حضور کا کپڑا زمین سے قریب نہیں ہوتا تھا اس وقت تک کپڑا نہیں اٹھاتے تھے۔

قوله قال أبو عيسى هكذا روى محمد بن ربيعة: یہاں عبدالسلام بن حرب کا متابع پیش کر رہے ہیں، جیسے اعمش کے شاگرد عبدالسلام بن حرب ہیں، اسی طرح اعمش کے شاگرد محمد بن ربيعة ہیں، انہوں نے بھی اسی طرح روایت بیان کی جس طرح عبدالسلام بن حرب نے بیان کی۔

قوله وروى وكيع: یہ دوسرے شاگرد ہیں اعمش کے، وکیع اور حماني یہ دونوں سند بیان کرتے ہیں عن الاعمش عن ابن عمر، گویا مدار سند دو ہو گئے، عبدالسلام بن حرب اور محمد بن ربيعة کے نزدیک مدار سند حضرت انس ہیں اور وکیع اور حماني کے نزدیک مدار سند ابن عمر ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیث مرسل ہے۔

سوال: مرسل کہتے ہیں جس حدیث میں صحابی کو حذف کر دیا گیا ہو؛ لیکن یہاں تو دونوں سند میں صحابی موجود ہیں پھر اس حدیث کو مرسل کہنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: یہاں مرسل منقطع کے معنی میں ہے، سند کے اندر کہیں بھی راوی حذف ہو جائے اس کو بھی مرسل کہہ دیا جاتا ہے، گویا غیر متصل سند کو بھی مرسل کہہ دیا جاتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ حدیث مرسل اس طرح ہے کہ اعمش کا سماع کسی بھی صحابی سے ثابت نہیں ہے، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اعمش اور صحابی کے بیچ میں کوئی واسطہ حذف ہو گیا ہے۔

قوله الأعمش: اعمش، عمش سے ماخوذ ہے، عمش چونکہ کہتے ہیں، اعمش چونکہ چونکہ تھے اس لئے ان کا لقب اعمش ہو گیا، ان کا نام سلیمان بن مہران اور کنیت ابو محمد تھی، ولادت ۹۰ھ کی ہے، امام ابو یوسف کے شیوخ میں ہیں، قبیلہ کاہل کی طرف منسوب ہو کر کاہلی کہلاتے ہیں، ان کے والد قبیلہ کاہل کے کسی شخص کے آزاد کردہ غلام تھے، اس لئے مولیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو کاہلی کہا جاتا تھا یہ ولاء عتق ہے۔

قوله کان أبی حمیلاً: حمیل فعیل کے وزن پر ہے، محمول کے معنی میں، وہ بچہ ہے جس کو نابالغی کی حالت میں دار الحرب سے اٹھا کر دار الاسلام لایا گیا ہو اس کو حمیل کہتے ہیں، اعمش کے والد مہران کا یہی حال تھا، ان کو دار الحرب سے اٹھا کر لایا گیا تھا، اب یہاں میراث کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دار الحرب سے کوئی بچہ اٹھا کر لایا جائے اور اٹھانے والا یا کوئی اور یہ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو کیا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا؟ اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ کرنے والا اپنے اوپر دعویٰ کرے مثلاً کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ایسی صورت میں نسب ثابت ہونے کے لئے دو شرط ہے، پہلی شرط یہ ہے دونوں کی عمر میں اتنا تفاوت ہو کہ دونوں کا باپ بیٹا بنا ممکن ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ جس لڑکے کے بارے میں بیٹے کا دعویٰ کیا ہے، اگر وہ بچہ آزاد ہو اور سمجھ رکھتا ہو تو تصدیق کرے کہ ہاں یہ میرا باپ ہے، اور اگر وہ غلام ہو تو غلام کا آقا اس کی تصدیق کرے ایسی صورت میں اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اور دونوں ایک دوسرے کے وارث ہونگے، دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے لئے نسب کا دعویٰ نہ کرے بلکہ غیر کے لئے نسب ثابت کرے مثلاً کوئی اٹھانے والا کہے کہ یہ میرا بھائی ہے تو گویا یہ اپنے باپ پر نسب کا دعویٰ کر رہا ہے، اس نسب کے ثبوت کے لئے بینہ ضروری ہے، صرف اقرار کافی نہیں، بغیر بینہ کے یہاں نسب ثابت نہیں ہوگا اور یہ بھی اس صورت میں ہے جب کہ بچہ دار الحرب سے لایا گیا ہو اگر دار الاسلام سے لایا گیا ہو تو دار الاسلام کے بچے کا نسب اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے، حضرت عمر کا یہی نظریہ تھا کہ دار الحرب کے بچے کا نسب اقرار سے ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ بینہ نہ پیش کر دیا جائے، حضرت عمر کا فتویٰ موطاً امام محمد میں ہے، أبی عمر أن یورث

أحداً من الأعاجم إلا ما ولد في الإسلام (۱) حضرت عمر نے کسی عجمی بچے کا نسب دارالاسلام میں ثابت کرنے سے انکار کیا البتہ اگر دارالاسلام میں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا، جمہور کا نظریہ یہی ہے کہ اقرار غیر کے لئے ہو تو صرف اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، امام محمد، حضرت عمر کا فتویٰ نقل کر کے لکھتے ہیں: وبہ نأخذ۔

یہاں مسروق (۲) نے اعمش کے والد مہران کو وارث قرار دیا ہے، حالانکہ یہ عجم سے اٹھا کر لائے گئے تھے، اگر حضرت مسروق نے غیر سے نسب ثابت کیا ہے محض غیر کے اقرار سے تو ان کا یہ عمل حضرت عمر کے فتویٰ کے خلاف ہے، اور حضرت عمر کے فتویٰ کے مقابل، حضرت مسروق کے فتویٰ کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر انہوں نے بینہ سے نسب ثابت کر کے وارث قرار دیا تو ان کا فتویٰ حضرت عمر کے موافق ہو جائیگا۔

(۱۱) بابُ كراهية الاستنجاء باليمين

(۱۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ، نَاسُفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَمَسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ.

وفي الباب: عن عائشة وسلمان وأبي هريرة وسهل بن حنيف قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأبو قتادة: اسمه الحارث بن ربيعي، والعقل على هذا عند أهل العلم كرهوا الاستنجاء باليمين.

دائیں ہاتھ سے استنجاء کی ناپسندیدگی کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۸) حضرت ابو قتادہ فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے دائیں ہاتھ سے پیشاب کے عضو کو چھونے سے منع کیا ہے۔

اس باب میں حضرت عائشہ، سلمان فارسی، ابو ہریرہ اور سهل بن حنیف کی روایات ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت ابو قتادہ کی یہ روایت حسن صحیح ہے، اور ابو قتادہ کا نام حارث اور ان کے والد کا نام ربیع ہے، اہل علم کا اس حدیث پر عمل ہے، وہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔

(۱) موطاً محمد، باب میراث الحمیل، حدیث: ۷۳۳، المکتبۃ العلمیۃ

(۲) مسروق تابعی ہیں حضورؐ کا زمانہ پایا ہے لیکن حضورؐ سے شرف ملاقات نہیں ہے، یہ مخضرمین میں تھے، مسروق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں ان کو کسی نے چرا لیا تھا، عبداللہ بن مسعود کے اجل تلامذہ میں سے تھے۔

دائیں ہاتھ سے استنجاء کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

جمہور کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے البتہ اصحاب ظواہر، داؤد ظاہری، بعض شوافع اور حنابلہ کی ایک روایت میں حرام ہے، جمہور کے نزدیک کراہت کی دو وجہ بتلائی جاتی ہے، پہلی وجہ: شرافت بئین: اللہ تعالیٰ نے داہنے ہاتھ کو محترم قرار دیا ہے، اس لئے گھٹیا چیز میں اس کا استعمال خلاف ادب ہے، حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی کریم عمدہ کاموں کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال کرتے تھے اور بائیں ہاتھ کا استعمال گھٹیا کام کے لئے کرتے تھے، (۱)

دوسری وجہ: اگر استنجاء کے وقت دائیں ہاتھ کا استعمال کیا جائے اور کھانا بھی دائیں ہاتھ سے کھایا جاتا ہے تو اگر کھانے کے وقت استنجاء یا آجائے تو گھن معلوم ہوگی اور نفرت پیدا ہوگی، اس لئے گھٹیا کام سے اس ہاتھ کو محفوظ رکھا گیا تاکہ نفرت پیدا نہ ہو۔

قوله ان یمس الرجل ذکرہ بيمينه: روایت اور ترجمہ الباب میں بظاہر مطابقت نظر نہیں آرہی ہے، کبھی کبھی ترمذی کا ترجمہ بھی مشکل ہو جاتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ دعویٰ ہے استنجاء بالیمین کا جو کہ خاص ہے اور دلیل ہے کہ داہنے ہاتھ سے ذکر کو چھونا نہیں چاہئے، اور چھونا عام ہے، اس لئے کہ استنجاء کے لئے بھی چھونا ہو سکتا ہے اور استنجاء کے علاوہ کے لئے بھی ہو سکتا ہے، گویا دعویٰ خاص ہے اور دلیل عام ہے، جواب: حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت اس طرح ہے کہ حدیث میں مس ذکر بيمينه ممنوع ہے، یعنی مطلقاً عضو تناسل کو نہیں چھونا چاہئے جب کہ استنجاء کے وقت ہاتھ سے مدد لینے کی ضرورت پڑتی ہے اور جب ضرورت کے وقت داہنا ہاتھ لگانے سے منع کر دیا گیا تو بلا ضرورت ممانعت بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت دراصل مختصر ہے، تفصیلی روایت بخاری شریف میں ہے، نہی ان یمس الرجل ذکرہ بيمينه اذا بال (۲) پس اذا بال سے خاص استنجاء کا تذکرہ آگیا، اب دعویٰ اور دلیل دونوں خاص ہو گئے، بس صرف فرق یہ ہے کہ مفصل روایت میں جو اذا بال کا لفظ ہے، امام ترمذی نے اس کو حذف کر دیا ہے، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امام ترمذی مختصر روایت ذکر کرتے ہیں اور ترجمہ الباب میں مفصل روایت کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، تاکہ ذہن منتقل ہو جائے، باب میں انہوں نے أن یمس الرجل بيمينه مختصر ذکر کیا؛ لیکن ترجمہ الباب میں لفظ استنجاء کے ذریعہ

(۱) عن عائشة قالت كان يد رسول الله ﷺ اليمنى لظهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من أذى،

أبو داؤد باب كراهية مس الذكر باليمين، رقم الحديث: ۳۳

(۲) بخاری شریف میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه، رقم الحديث: ۱۵۴

سے اشارہ کر دیا کہ بعض روایت میں إذا بال کا لفظ آیا ہے، اب ترجمہ اور روایت دونوں مطابق ہو جائیں گے۔
تحقیقی جواب:

غور کیا جائے تو حدیث میں دونوں طرح کا تذکرہ موجود ہے، مس ذکر بالیمین مطلقاً جس میں إذا بال کی قید نہیں ہے جیسے ترمذی کی یہ روایت ہے اور بخاری کی روایت میں إذا بال کی قید ہے، معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں مطلق اور مقید دونوں طرح کی روایت ہے، اصول فقہ میں بعض حضرات کے نزدیک مقید کی وجہ سے مطلق کو بھی مقید کر دیا جاتا ہے، وہ حضرات کہتے ہیں یہاں مطلق روایت مقید روایت پر محمول ہے، یعنی ترمذی کی اس روایت میں بھی إذا بال کی قید ملحوظ ہے اور یہ ممانعت صرف پیشاب کے وقت ملحوظ ہے اور روایت کا مطلب ہوگا کہ مس ذکر داہنے ہاتھ سے استنجاء کے وقت ممنوع ہے غیر استنجاء کے وقت ممنوع نہیں ہے، احناف کا مسلک یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنے قید پر باقی رکھا جائے گا، احناف کہتے ہیں عام وقت میں بھی داہنے ہاتھ کو لگانا یمین کی شرافت کے خلاف ہے، جیسے کہ استنجاء کے وقت داہنے ہاتھ کو لگانا یمین کی شرافت کے خلاف ہے، شوافع وغیرہ نے صرف استنجاء کے وقت یمین کی شرافت کا لحاظ کیا ہے، ان لوگوں کی دلیل طلق بن علی کی روایت ہے کہ حضور سے مس ذکر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا هل هو إلا بضعة منك وہ تو جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے، (۱) جیسے بدن کے اور حصے کو چھو سکتے ہیں ذکر کو بھی مس کر سکتے ہیں۔

امام صاحب کہتے ہیں دونوں حالات میں داہنے ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے، سوال پیدا ہوتا ہے جب عام حالات میں داہنے ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے تو استنجاء کی تخصیص کیوں کی گئی؟ امام صاحب کہتے ہیں تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب عام حالات میں چھونے کی ممانعت ہے تو اسی سے اندازہ لگا لیا جائے پیشاب صاف کرنے کے لئے چھونے کی ممانعت کتنی سخت ہوگی، جب بغیر گندگی چھونے کی ممانعت ہے تو گندگی کے ساتھ چھونے کی ممانعت کس درجہ سخت ہوگی، پس استنجاء کی تصریح مزید قباح کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب ضرورت اور مجبوری کی حالت میں چھونے کی ممانعت ہے تو بغیر ضرورت کے چھونے کی کس درجہ ممانعت ہوگی۔

شوافع کی روایت کا جواب یہ ہے کہ طلق بن علی کی روایت میں مس ذکر بالیمین کا سوال نہیں تھا بلکہ مطلقاً مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کا سوال تھا، اس لئے مس ذکر بالیمین کی اباحت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔

(۱۲) باب الاستنجاء بالحجارة

(۱۹) حَدَّثَنَا هَنَّا، نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قِيلَ لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ، قَالَ سَلْمَانُ: أَجَلْ، نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَبُولٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

وفي الباب: عن عائشة وخزيمة بن ثابت وجابر وولاد بن السائب عن أبيه. قال أبو عيسى: حديث سلمان حسن صحيح، وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم، رأوا أَنَّ الإِسْتِنْجَاءَ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَنْجِ بِالْمَاءِ، إِذَا أَنْقَى أَثَرَ الْغَائِطِ وَالْبَبُولِ، وَبِهِ يَقُولُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

پتھر سے استنجاء کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۹) حضرت سلمان سے اعتراض کیا گیا، کہ تمہارے نبی تو ہر چیز کی تعلیم دیتے ہیں یہاں تک کہ استنجاء کی ہیئت کی بھی تعلیم دیتے ہیں (مقصود تھا نبی ﷺ کا مذاق اڑانا کہ تمہارے نبی اتنے اعلیٰ چیز (نبوت) کا دعویٰ کرتے ہیں اور اتنی معمولی اور حقیر چیز کی تعلیم دیتے ہیں، تمہارے نبی کو اتنی چھوٹی چیز کی تعلیم دینا زیب نہیں دیتا ہے) حضرت سلمان نے فرمایا ہاں میرے نبی تو چھوٹی چھوٹی بات کی تعلیم دیتے ہیں ہمیں آپ نے فرمایا کہ پیشاب پانخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ نہ کریں، اور داہنے ہاتھ سے استنجاء نہ کریں، اور یہ کہ ہم میں سے کوئی تین پتھر سے کم سے استنجاء نہ کریں یا یہ کہ گوبر اور ہڈی سے استنجاء نہ کریں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت سلمان کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہی صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے، ان کی رائے ہے کہ پتھر سے استنجاء کرنا کافی ہو جاتا ہے اگرچہ پانی سے استنجاء نہ کیا ہو، جب کہ اس نے پیشاب، پانخانہ کا اثر بالکل صاف کر دیا ہو، یہی رائے ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد، اور اسحاق رحمہم اللہ کی ہے۔

قوله الحجارة: حجارہ سے کوئی خاص پتھر مراد نہیں ہے بلکہ کل شئی طاهر منق للنجاسة غیر محترم ہر

وہ پاک چیز جو نجاست کا قلع قمع کرنے والی ہو اور محترم نہ ہو یہ مراد ہے، (۱) مثلاً مٹی، لکڑی معمولی کپڑا یہ سب حجارہ میں داخل ہے۔

قوله قيل: یہاں قائل کی تعیین نہیں ہے؛ لیکن ابن ماجہ اور نسائی کی روایت سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ قائل مشرکین تھے۔ (۲)

قوله الخراة: خاء مکسور اور ہمزہ مدودہ کے ساتھ اور بعض نے اس کو خراة بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا ہے، خراة بالکسر استنجاء کی ہیئت کو کہتے ہیں، اور خراة بفتح الخاء استنجاء کے معنی میں ہے۔

حدیث کی تشریح:

مشرکین کے سوال کا مقصد تھا آپ ﷺ کا مذاق اڑانا کہ سلمان جس نبی پر تم ایمان لاتے ہو وہ عجیب طرح کے ہیں کہ چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیتے ہیں، ایک طرف دعویٰ کرتے ہیں نبوت کا جو بڑا اونچا مقام ہے، اور بات کرتے ہیں گھٹیا چیز کے بارے میں جو کہ شرافت کے خلاف ہے، مشرکین کا یہ بھی مقصد ہو سکتا ہے کہ پیشاب پانچا نہ تو فطری چیز ہے جس کی تعلیم کی کیا ضرورت اس کو تو جانور بھی جانتے ہیں گویا تمہارے نبی فضول باتوں کی تعلیم دیتے ہیں، حضرت سلمان نے بڑا حکیمانہ جواب دیا، جواب کا ایک طریقہ یہ تھا کہ ڈانٹ دیتے کہ بے وقوف تو چھوٹا ہو کر بڑے آدمی پر اعتراض کرتا ہے، دوسرا طریقہ یہ تھا کہ جواب جاہلاں باشندہ نموشی پر عمل کرتے ہوئے وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (۳) پر عمل کرتے، لیکن حضرت سلمان نے بڑا حکیمانہ جواب دیا کہ جی ہاں، ہمارے نبی تو چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیتے ہیں یہ تو ہمارے نبی کے کمال کی بات ہے کہ ہمارے نبی انتہائی چھوٹی چھوٹی بات کی بھی تعلیم دیتے ہیں اور جو نبی چھوٹی چھوٹی باتوں کی تعلیم دیں اس کے یہاں بڑی چیز کیسے چھوٹ سکتی ہے؟ یعنی ہمارے نبی کی تعلیم میں ہر چھوٹی بڑی بات موجود ہے اور جس نبی کی تعلیم میں چھوٹی اور بڑی ہر چیز موجود ہو اس کی تعلیم کو کامل سمجھا جائیگا نہ کہ ناقص اور جس کی تعلیم اس طرح کامل ہے وہ قابل عظمت ہے نہ کہ قابل اعتراض، اب حضرت سلمان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جی ہاں ہمارے نبی کسی چیز کی تعلیم نہیں چھوڑتے ہیں ہم کو آپ نے منع فرمایا بول و براز کے وقت استقبال قبلہ سے، آپ نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت فرمائی، تین پتھر سے کم سے استنجاء کرنے سے منع کیا اور گوبر اور ہڈی کے استعمال کرنے

(۱) العرف الشذی علی ہامش الترمذی ۱۰۶، مکتبہ الاتحاد، دیوبند

(۲) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث: ۳۱۶ (۳) الفرقان: ۶۳

سے منع کیا ہے۔

نبی کی تعلیم میں حقوق اللہ، حقوق النفس اور حقوق العباد کی رعایت ہے:

حضرت سلمان بتانا چاہتے ہیں دیکھو جس کو تم عیب سمجھتے ہو اس میں کتنی خوبی ہے، غور کرو تو قبلہ کا استقبال نہ کرنے میں حقوق اللہ کی رعایت ہے، اور ”او ان نستنجي باليمين او ان نستنجي احدنا باقل من ثلاثة أحجار“ میں حقوق النفس کی رعایت ہے اور تہذیب اخلاق کی تعلیم ہے، اسی طرح ”أو أن نستنجي برجيع (۱) أو بعظم“ میں حقوق العباد کی رعایت ہے، کیوں کہ گو براور ہڈی جنات یا اُن کے گھوڑے کی خوراک ہے، اس لئے جنات کی خوراک کو گندہ کرنے سے منع کیا گیا، جس کو تم چھوٹا سمجھتے ہو اس کے تمام اجزاء میں غور کرو تو معلوم ہوگا کہ اس میں حقوق نفس کی بھی تعلیم ہے، حقوق اللہ کی بھی رعایت ہے اور حقوق العباد کی بھی رعایت ہے، اور اس تین کا مجموعہ دین ہے، اللہ کی ذات سے تعلق اچھا ہوا اپنی ذات سے تعلق اچھا ہو بندوں سے تعلق اچھا ہو، اور اگر مشرکین کے سوال کا مقصد دوسرا تھا کہ یہ تو فطری چیز ہے اس کی تعلیم کی کیا ضرورت تو جواب یہ ہے کہ پیشاب پانچا نہ یہ فطری ہے نبی اس کی تعلیم نہیں دیتے ہیں؛ بلکہ پیشاب پانچا نہ کے ادب کی تعلیم دیتے ہیں ادب اور طریقہ یہ فطری نہیں ہے اس کو سکھانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

استنجاء بالاحجار کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام شافعی اور احمد کے نزدیک تین پتھر کا استعمال ضروری اور صفائی ستھرائی بھی ضروری ہے، اور ایک روایت ہے کہ تین کے بعد عدد وتر مستحب ہے یعنی اگر تین پتھر سے صفائی نہ ہو تو تنقیہ کے لئے چوتھے پتھر کا لینا ضروری ہے اور اگر چار پتھر سے صفائی ہو جائے تو پانچویں کا لینا یعنی طاق عدد پورا کرنا مستحب ہے، گویا تین چیز ہو گئی تثلیث، تنقیہ اور ایثار، ایک قول میں ایثار بھی واجب ہے اور ایک قول میں تین کے بعد ایثار مستحب ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک داؤد ظاہری کے نزدیک تنقیہ ضروری ہے چاہے تین سے ہو یا اس سے کم یا زائد میں ہو، ہمارے نزدیک کوئی عدد ضروری نہیں (۲) البتہ

(۱) رجیع، رجیع سے ماخوذ ہے ایک چیز کا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لوٹ جانا رجیع کہلاتا ہے، یہاں رجیع سے مراد پانچا نہ گو برو غیرہ ہے، جو غذا پیٹ میں جاتی ہے وہ پانچا نہ اور گو بر کی صورت میں لوٹی ہے اس لئے اس کو رجیع کہا جاتا ہے۔

(۲) امام طحاوی نے امام صاحب کا یہی مسلک نقل کیا ہے، احناف میں صاحب کنز نے لکھا لیس فیہ عدد مسنون (کنز مع تبیین الحقائق ۷۷/۱) کہ کوئی عدد مسنون نہیں ہے، انہوں نے سنت مؤکدہ کی نفی کی ہے، نفس استحباب کی نفی نہیں کی ہے، امام طحاوی امام صاحب کے مسلک کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں، وہ خود فرماتے ہیں: امام صاحب تثلیث کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک تین پتھر کا استعمال مستحب ہے، اسی طرح ایثار مستحب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں تثلیث، تنقیہ واجب اور ایک روایت میں ایثار بھی واجب، احناف کے یہاں صرف تنقیہ واجب، تثلیث و ایثار مستحب ہے۔
امام شافعی کے دلائل:

پہلی دلیل: یہی حضرت سلمان کی روایت ہے او ان نستجني احدنا باقل من ثلاثة أحجار کہ تین سے کم پتھر استعمال کرنے سے منع کیا یعنی تین پتھر ضروری ہیں، امام شافعی کی نظر لفظ ثلاثہ پر ہے کہ ثلاثہ خاص ہے، مخصوص عدد پر اس کا استعمال ہوتا ہے، جس میں کمی زیادتی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

دوسری دلیل: حدیث عائشہ کی ابوداؤد وغیرہ میں ہے إذا جاء أحدكم الغائط فاليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزي عنه، (۱) جب استنجاء کے لئے جائے تو تین پتھر ساتھ لے کر جائے یہ تین پتھر کافی ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ کافی ہونے کے لئے تین کا عدد ضروری ہے، تین سے کم کافی نہیں ہوگا۔

امام صاحب کے دلائل:

پہلی دلیل: عبد اللہ بن مسعود کی حدیث ہے جو ترمذی میں اگلے باب میں آرہی ہے، عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے اور مجھے تین پتھر لانے کا حکم دیا میں تلاش بسیار کے بعد دو پتھر اور لید کا ٹکڑا لے کر حاضر ہوا، آپ نے پتھر کو لے لیا اور لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو ناپاک ہے، (۲) اس واقعہ میں آپ نے صرف دو پتھر پر اکتفا کیا اگر تین ضروری ہوتا تو آپ دو پر اکتفا نہ کرتے۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ کی وہی روایت فإنها تجزي عنه یہ احناف کی دلیل ہے، آپ نے تین پتھر کی علت یہ بیان کی کہ تین سے عموماً تنقیہ ہو جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ تین مقصد نہیں ہے؛ بلکہ تنقیہ مقصد ہے، اور چونکہ عادات تین سے تنقیہ ہو جاتا ہے، اس لئے آپ نے تین کا تذکرہ کیا، گویا حدیث میں تین کا بیان بطور مقصد نہیں بلکہ بطور عادت ہے۔

تیسری دلیل: ابوداؤد کی روایت میں ہے: من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج (۳) جو استنجاء کرے وہ عدد وتر کا استعمال کرے جس نے عدد وتر کا استعمال کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے طاق عدد کا استعمال نہیں کیا اس نے کوئی حرج نہیں کیا، معلوم ہوا کہ طاق عدد کا استعمال ضروری نہیں ہے، حدیث میں عدد وتر سے ایک مراد نہیں

لے سکتے ہیں بلکہ تین مراد لیں گے اس لئے کہ اگر ایک مراد لیا جائے تو مطلب ہوگا جس نے ایک لیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایک بھی نہیں لیا تو کوئی حرج نہیں کیا، ایسی صورت میں تو بغیر پتھر کے ہی استنجاء کرنا لازم آئے گا اس لئے یہاں وتر سے ایک نہیں تین ہی مراد لیں گے۔

شوافع کی طرف سے احناف کے دلائل کا جواب:

حضرات شوافع عبداللہ بن مسعود کی روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ نے روشہ پھینک کر فرمایا ائتنسی بثلث اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے تیسرا پتھر لانے کا حکم دیا پس احناف کا استدلال کہاں درست ہوگا؟ لیکن احناف کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے صرف لانے کا حکم دیا ہے لانا تو ثابت نہیں ہے، اور جس روایت میں تیسرا پتھر لانا ثابت ہے محدثین کہتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے، پس تیسرا لانا ثابت نہیں آپ نے تین سے کم سے ہی استنجاء کیا، امام ترمذی نے بھی اس حدیث پر استنجاء بالجهرین کا باب قائم کیا ہے اگر تیسرا پتھر لانا ثابت ہوتا تو امام ترمذی بالجهرین کا باب قائم نہ کرتے، صاحب تحفۃ الاحوذی مولانا عبدالرحمن مبارکپوری لکھتے ہیں کہ تیسرے پتھر کا ثبوت کسی بھی روایت سے ثابت نہیں ہے، حضرات شوافع نے ایک دوسری تاویل کی ہے کہ آپ نے اگرچہ دو پتھر پر اکتفا کیا ہے، لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی پتھر کے تین کونے آپ نے استعمال کئے ہوں پس مختلف کونے کے اعتبار سے تین پر عمل کرنا پایا گیا، لیکن ہم شوافع سے کہتے ہیں: ابھی تو آپ نے کہا تھا ثلاثہ خاص ہے اس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں تو کیا کوئی تین کونے والے پتھر کو تین کہتا ہے؟ ایک پتھر کے کتنے ہی کونے ہوں ایک ہی پتھر کہا جائے گا، کونے کے مختلف ہونے سے پتھر مختلف نہیں ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ ضروری تنقیہ اور صفائی ہے تین کا عدد ضروری نہیں ہے، البتہ امام صاحب تمام حدیث پر حتی الامکان عمل کرتے ہیں، اس لئے عدد وتر کو امام صاحب نے استحباب پر محمول کیا ہے، اور تین کے عدد کو عادت پر محمول کیا ہے۔

احناف کی وجوہ ترجیح:

امام شافعی ثلاثہ کے مدلول پر عمل کرتے ہیں جس میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی ہے، لیکن شوافع نے ایک پتھر کے تین کونے کو تین پتھر شمار کیا ہے، جبکہ عرف عام میں اس کو ایک پتھر شمار کیا جاتا ہے، تین نہیں، شوافع نے یہاں تو ثلاثہ کے مدلول پر اس سختی سے عمل کیا ہے، لیکن ترمذی کی کتاب الجنازہ میں ہے کہ میت کو غسل دینے کے سلسلے میں حضور نے فرمایا اغسلها ثلاثا (۱) وہاں بھی ثلاثا کا لفظ موجود ہے، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں کہ تین کا عدد ضروری نہیں ہے،

اصل تنقیہ اور تنظیف ہے، اگر ایک مرتبہ میں ہو گیا تو کافی ہے، اور کہتے ہیں حدیث کا یہی مطلب فقہاء نے بیان کیا اور فقہاء حدیث کی مراد زیادہ جانتے ہیں، احناف بالکل یہی بات یہاں بھی کہتے ہیں، اسی طرح کتاب الحج کی ایک روایت ہے، ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ احرام کی حالت میں خوشبو لگ جائے تو کیا کرنا چاہئے، حضور نے فرمایا اغسلہ ثلاثاً مسلم کی شرح میں نووی اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ دھونا ضروری نہیں؛ بلکہ اثر کا ازالہ مقصود ہے، (۱) یہاں جو بات نووی کہتے ہیں وہی بات احناف کہتے ہیں، اگر ان مواقع پر ثلاثہ کے مدلول کو چھوڑنے کی وجہ سے شوافع تارک حدیث نہیں ہوئے تو اس مقام پر احناف کے ثلاثہ کے مدلول کو ترک کرنے سے احناف کو بھی تارک حدیث نہیں کہنا چاہئے۔

(۱۳) بابُ الاستِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

(۲۰) حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَقُتَيْبَةُ، قَالَا: نَا وَكَيْعٌ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ فَقَالَ التَّمَسُّ لِي ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ، وَأَلْقَى الرُّوْثَةَ وَقَالَ: إِنَّهَا رَكُوسٌ.

قال أبو عيسى: وهكذا روى قيس بن الربيع هذا الحديث عن أبي إسحاق عن أبي عبيدة، عن عبد الله نحوه حديث إسرائيل، وروى معمر وعمار بن زريق عن أبي إسحاق عن علقمة، عن عبد الله وروى زهير، عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه الأسود بن يزيد عن عبد الله؛ وروى زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن الأسود بن يزيد عن عبد الله؛ وهذا حديث فيه اضطراب.

قال أبو عيسى: سألت عبد الله بن عبد الرحمن: أي الروايات في هذا عن أبي إسحاق أصح؟ فلم يقض فيه بشيء! وسألت محمداً عن هذا؟ فلم يقض فيه بشيء! وكأنه رأى حديث زهير عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عبد الله أشبه، ووضعه في كتابه الجامع.

وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا عِنْدِي حَدِيثُ إِسْرَائِيلَ وَقَيْسٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: لِأَنَّ إِسْرَائِيلَ أَثْبَتَ وَأَحْفَظُ لِحَدِيثِ أَبِي إِسْحَاقَ مِنْ هَؤُلَاءِ، وَتَابَعَهُ عَلَى ذَلِكَ قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ، وَسَمِعْتُ أَبَا مُوسَى مُحَمَّدَ بْنَ الْمُثَنَّى يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ، مَا فَاتَنِي الَّذِي فَاتَنِي مِنْ حَدِيثِ سَفِيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، إِلَّا لِمَا اتَّكَلْتُ بِهِ عَلَى إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّهُ كَانَ يَأْتِي بِهِ أَتَمَّ.

قال أبو عيسى: وَرُهِيرٌ فِي أَبِي إِسْحَاقَ لَيْسَ بِذَلِكَ، لِأَنَّ سَمَاعَهُ مِنْهُ بِأَخْرَجَةٍ، سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: إِذَا سَمِعْتَ الْحَدِيثَ عَنْ زَائِدَةَ وَرُهِيرٍ فَلَا تُبَالِ أَنْ لَا تَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِهِمَا إِلَّا حَدِيثَ أَبِي إِسْحَاقَ.

وَأَبُو إِسْحَاقَ: اسْمُهُ عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّبَّيْعِيُّ الهمدانيُّ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ وَلَا يُعَرَفُ اسْمُهُ.

حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة قال: سألت أبا عُبَيْدَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ هَلْ تَذْكُرُ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ شَيْئًا؟ قَالَ لَا!

دو پتھروں سے استنجاء کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۰) اسرائیل روایت کرتے ہیں ابواسحاق سے، وہ ابوعبیدہ سے، وہ عبداللہ بن مسعود سے فرماتے ہیں: کہ آپ ﷺ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے فرمایا کہ میرے لئے تین پتھر تلاش کر کے لے آؤ (ابن مسعود) فرماتے ہیں: میں دو پتھر اور ایک لید لے کر آیا تو آپ ﷺ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ تو نجس ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس طرح قیس بن الربیع نے اس حدیث کو ابواسحاق سے انہوں نے ابوعبیدہ سے انہوں نے ابن مسعود سے اسرائیل کی حدیث کی طرح روایت کیا ہے، اور معمر اور عمار بن رزیق ابواسحاق سے وہ علقمہ سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں — اور زہیر ابواسحاق سے وہ عبدالرحمن بن اسود سے وہ اپنے والد اسود سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں — اور زکریا بن ابی زائدہ ابواسحاق سے وہ عبدالرحمن بن یزید سے وہ (اپنے بھائی) اسود بن

یزید سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ یہ ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے امام دارمی سے پوچھا، اس حدیث کی ابواسحاق سے کون سی سند زیادہ صحیح ہے؟ پس انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور میں نے اس سلسلے میں امام بخاری سے بھی پوچھا تو انہوں نے بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور گویا انہوں نے زہیر کی حدیث کو جوہ ابواسحاق سے وہ عبدالرحمن بن الاسود سے وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں اس کو درستگی کے زیادہ مشابہ سمجھا اور اس کو اپنی کتاب صحیح بخاری میں درج کیا، اور میرے نزدیک اس میں صحیح ترین اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جوہ ابواسحاق سے وہ ابو عبیدہ سے وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، اس لئے کہ اسرائیل کو ابواسحاق کی حدیثیں ان تمام حضرات سے زیادہ مضبوط اور بہت عمدہ یاد تھیں، اور اس سند پر اسرائیل کی قیس بن الربیع نے متابعت کی ہے یعنی قیس بھی اسرائیل کی طرح سند بیان کرتے ہیں (اسرائیل کے مضبوط راوی ہونے کی دلیل) اور میں نے ابو موسیٰ محمد بن الحنفی سے سنا: وہ کہتے ہیں: میں نے عبدالرحمن بن مہدی سے سنا وہ کہتے ہیں: ”مجھ سے نہیں فوت ہوئیں سفیان ثوری کی حدیثیں جوہ ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں مگر اس وجہ سے کہ میں نے اسرائیل کی حدیث پر اعتماد کر لیا کیوں کہ وہ اس کو کامل بیان کرتے ہیں۔“

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور زہیر ابواسحاق کے مضبوط راوی ہی نہیں اس لئے کہ ان کا سماع ابواسحاق سے ان کی آخری عمر میں ہے، میں نے احمد بن حسن کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے امام احمد سے سنا وہ کہتے ہیں: جب آپ زائدہ اور زہیر سے حدیث سن لیں تو اس کی پرواہ نہ کریں کہ آپ اس کو ان دونوں کے علاوہ سے سنیں مگر ابواسحاق کی حدیثیں مستثنیٰ ہیں (یعنی ان کو زہیر سے سننے پر اکتفا نہ کریں ان کو کسی اور شاگرد سے بھی سنیں) اور ابواسحاق کا نام عمرو بن عبداللہ ہے، قبیلہ سبیع سے ان کا تعلق ہے جو ہمدان کی ایک شاخ ہے اور ابو عبیدہ نے اپنے ابا ابن مسعود سے نہیں سنا اور ان کا نام معلوم نہیں ہے، عمرو بن مرہ نے خود ابو عبیدہ سے پوچھا کیا آپ کو ابن مسعود سے کوئی بات یاد ہے؟ انہوں نے کہا نہیں۔

حدیث کی تشریح:

حضرت عبداللہ بن مسعود سفر کا ایک واقعہ بیان کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ قضائے حاجت کے لئے نکلے آپ نے مجھ سے فرمایا التمس لي ثلاثة أحجار میرے لئے تین پتھر تلاش کر کے لے آؤ، میں دو پتھر اور ایک گوبر لے کر آیا، آپ نے دونوں پتھر لے لیا اور گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا فإِنْهَا رَجَسَ يَتُونَا پاك ہے، روثة گھوڑا، گدھا اور خچر کے پائخانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اس حدیث سے احناف اور شوافع نے استدلال کیا کہ جانوروں کا پائخانہ خواہ وہ ماکول اللحم جانور ہو یا

غیر ماکول اللحم ناپاک ہے، امام مالک، احمد، امام محمد ماکول اللحم جانور کے پانچخانہ کو پاک قرار دیتے ہیں ان کے پاس اس سلسلے میں کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے، امام صاحب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے مزبلہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، مزبلہ وہ جگہ ہے جہاں جانوروں کے پانچخانے ہوں، وہ بھی عام ہے ماکول اللحم، غیر ماکول اللحم دونوں کو شامل ہے۔

قوله قال أبو عيسى: یہ سند میں اضطراب کی دوسری جگہ ہے، ایک زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب گذر چکا ہے، یہاں عبد اللہ بن مسعود کی حدیث میں اضطراب بیان کرتے ہیں، یہاں اضطراب ابواسحاق کے شاگردوں میں ہے، ابواسحاق کے چھ شاگرد ہیں (۱) اسرائیل (۲) قیس بن الربیع (۳) معمر (۴) عمار بن رزیق (۵) زہیر (۶) زکریا بن ابی زائدہ، ان چھ شاگردوں میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس حدیث میں ابواسحاق کے استاذ کون ہیں؟ اسرائیل اور قیس بن الربیع یہ دونوں ابواسحاق کے استاذ ابو عبیدہ کو قرار دیتے ہیں، یہ عبد اللہ بن مسعود کے صاحبزادے ہیں۔

معمر اور عمار بن رزیق یہ دونوں ابواسحاق کے استاذ علقمہ کو قرار دیتے ہیں، علقمہ یہ بھی عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں۔

زہیر ابواسحاق کے استاذ عبد الرحمن بن اسود کو قرار دیتے ہیں اور عبد الرحمن اپنے والد اسود بن یزید سے روایت کرتے ہیں، اسود بن یزید عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں۔

زکریا بن ابی زائدہ ابواسحاق کے استاذ عبد الرحمن بن یزید کو قرار دیتے ہیں، یہ چاروں عبد اللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں، یعنی ابواسحاق کے شاگردوں میں اختلاف ہے کہ یہ حدیث ابواسحاق نے عبد اللہ بن مسعود کے کس شاگرد سے بیان کی ہے، ابو عبیدہ سے یا علقمہ سے یا عبد الرحمن بن اسود یا عبد الرحمن بن یزید سے، یہی اضطراب ہے۔

اضطراب کا حل:

امام ترمذی کہتے ہیں اس اضطراب کو حل کرنے کے لئے میں نے دارمی (۱) سے پوچھا کہ ان تمام روایتوں میں ابواسحاق سے صحیح کون سی روایت ہے؟ امام ترمذی کہتے ہیں عبد الرحمن دارمی اس سلسلے میں کوئی فیصلہ کن بات نہیں کر سکے، پھر میں نے امام بخاری سے دریافت کیا تو امام بخاری نے بھی کوئی دو ٹوک فیصلہ نہیں کیا، اور تشفی بخش جواب نہیں دیا، البتہ امام بخاری کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زہیر کی سند کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ امام بخاری نے بخاری میں

(۱) یہ امام بخاری کے ہم عصر ہیں اور ائمہ حدیث میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

ابواسحاق کی جو روایت نقل کی ہے وہ زہیر ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے، کسی اور شاگرد کے حوالے سے نقل نہیں کیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ امام بخاری اپنی بخاری میں اصح روایت کو ہی ذکر کرتے ہیں۔

امام ترمذی کی رائے اور اس کی وجوہ ترجیح:

امام ترمذی فرماتے ہیں اگرچہ امام بخاری کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زہیر کی روایت اصح ہے؛ لیکن میرے نزدیک اسرائیل کی روایت راجح ہے، امام ترمذی کے نزدیک ابواسحاق چھ شاگردوں میں زیادہ قابل اعتماد دو شاگرد ہیں، زہیر اور اسرائیل اس لئے ان دونوں میں وجہ ترجیح ذکر کیا ہے، دیگر شاگردوں کی روایت کو قابل اعتماد نہیں سمجھا ہے، امام ترمذی اسرائیل کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ابواسحاق کے شاگردوں میں جو رتبہ اسرائیل کا ہے وہ زہیر کا نہیں ہے، اگرچہ دیگر اعتبار سے زہیر کا رتبہ بلند ہے، لیکن خاص ابواسحاق کی حدیث میں اسرائیل کا درجہ بلند ہے اس لئے اسرائیل کی روایت کو ترجیح ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کے متابع قیس بن الربیع موجود ہیں اور متابعت کی وجہ سے حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ اسرائیل ابواسحاق کی جوانی کے شاگرد ہیں جبکہ ابواسحاق کا حافظہ بہت قوی تھا، اور زہیر ابواسحاق کے بڑھاپے کے شاگرد ہیں، جب ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا، ساتھ ساتھ اسرائیل کو ابو اسحاق کی صحبت زیادہ رہی ہے بمقابلہ زہیر کے، ان وجوہ سے امام ترمذی نے اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

امام بخاری کی وجہ ترجیح:

امام بخاری نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، حافظ ابن حجر وغیرہ نے امام بخاری کی رائے کو ہی ترجیح دی ہے، امام بخاری کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اسرائیل کی روایت میں انقطاع ہے، سند متصل نہیں ہے، اس لئے کہ اسرائیل کی سند میں ابو عبیدہ آئے ہیں جو اپنے والد عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی خود اعتراف کرتے ہیں کہ ابو عبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے، ابن مسعود کی وفات کے وقت یہ بہت چھوٹے تھے، اس لئے ابو عبیدہ اور ابن مسعود کے درمیان کوئی راوی حذف ہے، لہذا سند میں انقطاع ہو گیا اور منقطع سند ضعیف ہے، اس لئے اسرائیل کی روایت کو امام بخاری نے ترک کر دیا، اور زہیر کی سند میں اتصال ہے، زہیر نقل کرتے ہیں عبدالرحمن بن اسود سے اور عبدالرحمن بن اسود نقل کرتے ہیں اپنے والد اسود سے اور اسود نقل کرتے ہیں عبداللہ بن مسعود سے، ظاہر ہے کہ متصل سند کو ہی ترجیح ہونی چاہئے، امام ترمذی یہاں منقطع سند کو ترجیح دے رہے ہیں، جس سے ایک بات سمجھ میں آتی ہے کہ کبھی کبھی محدث

منقطع کو موصول پر بھی ترجیح دے دیتے ہیں، یعنی کبھی کبھی امام وقت قاعدہ اور ضابطہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور قاعدہ کے خلاف جس طرف ان کا دلی رجحان ہوتا ہے اس کو ترجیح دے دیتے ہیں، امام ترمذی نے یہاں یہی کیا ہے، قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ زہیر کی روایت رائج ہو اس لئے اس میں اتصال ہے؛ لیکن امام کا طبعی میلان ہو رہا ہے اسرائیل کی روایت کی طرف اور اس میلان کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کا پایہ ابواسحاق کے شاگردوں میں سب سے بلند ہے اور ابو عبیدہ کا سماع اگرچہ عبد اللہ بن مسعود سے نہیں ہے اس کے باوجود حضرات محدثین کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود کے مسائل اور ان کی روایتوں کو محفوظ کرنے والے جتنے ابو عبیدہ ہیں دوسرے شاگرد اس درجہ محفوظ کرنے والے نہیں ہیں اس لئے بھی امام ترمذی نے قاعدہ کے خلاف ابو عبیدہ عن ابن مسعود کی روایت کو ترجیح دی ہے، گویا امام بخاری نے ضابطہ پر عمل کیا ہے اور امام ترمذی نے اپنے طبعی میلان پر عمل کیا ہے۔

دوسری وجہ ترجیح: زہیر کے بارے میں امام ترمذی کا بھی نظریہ ہے کہ ابواسحاق کی حدیث کے علاوہ میں زہیر کا درجہ اسرائیل سے بہت اونچا ہے، اس لئے اگرچہ زہیر ابواسحاق کے بڑھاپے کے شاگرد ہیں پھر بھی کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ روایت غلط بیان کئے ہوں، اور زہیر جب اسرائیل سے رتبے میں اونچے ہیں اور انہوں نے ابواسحاق کی روایت کی تائید کر دی تو اب اس روایت میں قوت پیدا ہوگئی، اگر ابواسحاق کی اس روایت میں کوئی خامی ہوئی تو زہیر ضرور اس سے واقف ہوتے، پس زہیر کا بلا انکار اس روایت کو قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ زہیر نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، پس ایک موثق کی تائید کی وجہ سے یہ روایت اسرائیل پر رائج ہوگی۔

تیسری وجہ ترجیح: امام ترمذی نے اسرائیل کی روایت کو ترجیح قرار دیتے ہوئے کہا کہ اسرائیل کے متابع قیس بن الربیع ہیں، ابن حجر کہتے ہیں کہ زہیر کے بھی متابع شریک قاضی ہیں اور شریک قاضی کا رتبہ قیس بن الربیع سے بلند ہے، پس متابعت میں بھی اونچا مرتبہ زہیر کی روایت کا ہے، اس کے علاوہ زکریا بن ابی زائدہ بھی زہیر کے متابع ہیں اور ابو عمار بھی زہیر کے متابع ہیں، پس زہیر کے تین متابع ہو گئے اس لئے اسرائیل کی روایت کو زہیر کی روایت پر ترجیح دینا امام ترمذی کا صحیح نہیں ہے، امام ابو داؤد سے پوچھا گیا کہ ابواسحاق کے شاگرد زہیر اور اسرائیل میں کس کو ترجیح حاصل ہے تو امام ابو داؤد نے جواب دیا زہیر فوق اسرائیل بکثیر، ابواسحاق کے شاگردوں میں زہیر کا پایہ تو اسرائیل سے بہت اونچا ہے، گویا ابواسحاق کے شاگردوں میں امام ترمذی کے نزدیک اسرائیل کا پایہ اونچا ہے اور ابو داؤد کے نزدیک زہیر کا پایہ اونچا ہے پس ان دونوں کے وجہ ترجیح میں بھی محدثین کا اختلاف ہے، اس لئے امام بخاری کا زہیر کی روایت کو ترجیح دینا قاعدہ

اور قانون کے اعتبار سے بالکل درست ہے۔

قوله وسمعت ابا موسى: یہاں امام ترمذی اپنی تائید میں محدثین کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابو موسیٰ محمد بن ثنی کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبدالرحمن بن مہدی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے سفیان ثوری کی حدیث جوہ ابواسحاق سے نقل کرتے ہیں اس کو چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس بارے میں اسرائیل پر میں نے بھروسہ کر لیا، کیوں کہ وہ ابواسحاق کی روایت زیادہ مکمل ذکر کرتے ہیں، گویا عبدالرحمن مہدی کہتے ہیں کہ اسرائیل کا پایہ زہیر تو کیا ابواسحاق کے شاگردوں میں سفیان ثوری جیسے مجتہد امام سے بھی زیادہ بلند ہے، جب عبدالرحمن مہدی نے اسرائیل کو سفیان ثوری پر ترجیح دی تو زہیر پر تو بدرجہ اولیٰ ترجیح ہوگی، کیوں کہ سفیان ثوری کا درجہ تو زہیر سے بہت بلند ہے۔

قوله زهير في أبي اسحاق الخ: دوسری وجہ ترجیح یہ ہیکہ زہیر کا پایہ ابواسحاق کے شاگردوں میں اس درجہ کا نہیں ہے جو اسرائیل کا پایہ ہے، اس لئے کہ زہیر کا سماع ابواسحاق سے ان کی آخری عمر میں ہے، جبکہ ان کے حافظہ میں خرابی پیدا ہو گئی تھی اور اسرائیل کا سماع جوانی کا ہے، اس لئے اسرائیل کا مقام ابواسحاق کے شاگردوں میں زہیر سے بلند تر ہے اور اس کی تائید میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کیا ہے کہ جب تم زائدہ اور زہیر سے کوئی حدیث سنو پھر دوسرے سے نہ سننے کی پرواہ مت کرو، کیوں کہ ان دونوں سے سن لیا تو سمجھو کہ سب سے اونچے سے سن لیا البتہ ابواسحاق کی حدیث میں زائدہ اور زہیر سے اونچا مقام کسی تیسرے کا ہے یعنی اسرائیل کا ہے، پس معلوم ہوا کہ ابواسحاق کے شاگردوں میں اونچا مقام زہیر سے اسرائیل کا ہے۔

قوله وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود الخ: ابوعبیدہ کے نام کے سلسلے میں اختلاف ہے، بعض لوگ ان کا نام عامر بیان کرتے ہیں، زیادہ مشہور یہ ہے کہ ابوعبیدہ جو کنیت ہے یہی ان کا نام بھی ہے، الگ سے کوئی نام نہیں ہے، امام ترمذی کا رجحان یہ ہے کہ ابوعبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے، علامہ بدرالدین عینی نے شرح بخاری میں مضبوط دلائل سے ان کا سماع ثابت کیا ہے، (۱) وجہ اس کی یہ ہیکہ ابوعبیدہ کی عمر حضرت عبداللہ بن مسعود کی وفات کے وقت سات سال کی تھی اور یہ عمر سن شعور کی ہے، اس لئے لقا تو ثابت ہو گیا اور جب ملاقات ہو گئی تو امکان سماع بہر حال پیدا ہو گیا، اس لئے امام مسلم کے قاعدہ کی رو سے ابو عبیدہ عن عبد اللہ کی سند متصل ہونی چاہئے کیوں کہ امام مسلم کے نزدیک راوی اور مروی عنہ میں معاصرت یعنی امکان سماع ہو تو اس کو سماع پر محمول کر دیا جاتا ہے، لہذا امام مسلم کی رائے

(۱) عمدة القاری ۳۰۲/۲، باب لا یستنجی بروت، دار احیاء التراث

کے مطابق اس سند کو منقطع نہیں متصل کہا جائیگا، اس لئے امام ترمذی کا ابو عبیدہ کا عبد اللہ بن مسعود سے سماع کا انکار کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار الخ: یہاں امام ترمذی نے اپنے دعویٰ کی دلیل بیان کی ہے کہ عمرو بن مرہ کہتے ہیں: میں نے ابو عبیدہ سے سوال کیا کہ کیا آپ کو ابن مسعود سے سے کچھ یاد ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں، لیکن علامہ عینی نے دوسری دلائل کی روشنی میں سماع کو ثابت کیا ہے، لہذا مثبت کو نافی پر ترجیح ہوگی۔

(۱۴) بابُ كَرَاهِيَةٍ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ

(۲۱) حدثنا هنادٌ، نا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عن دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عن الشَّعْبِيِّ عن عَلَقْمَةَ عن عبدِ اللَّهِ بنِ مسعودٍ قال: قالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ، فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجِنِّ"

وفي الباب: عن أبي هريرة، وسَلْمَانَ، وَجَابِرٍ، وابنِ عُمَرَ.

قال أبو عيسى: وقد رَوَى هذا الحديثُ إسماعيلُ بنُ إبراهيمَ وغيره عن دَاوُدَ بنِ أَبِي هِنْدٍ، عن الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَلَقْمَةَ، عن عبدِ اللَّهِ: أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْلَةً الْجِنُّ: الحديثُ بِطَوِيلِهِ. فقال الشَّعْبِيُّ: إِنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ قال: "لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ، فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجِنِّ" وَكَانَ رِوَايَةً إِسْمَاعِيلَ أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ. والعملُ على هذا الحديثِ عندَ أَهْلِ الْعِلْمِ: وفي البابِ عن جَابِرٍ وابنِ عُمَرَ.

کن کن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے

ترجمہ: حدیث (۲۱) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لید اور ہڈی سے استنجاء مت کرو اس لئے کہ یہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کو روایت کیا ہے اسماعیل بن ابراہیم وغیرہ نے، داؤد بن ابی ہند سے، وہ روایت کرتے ہیں شعبی سے، وہ روایت کرتے ہیں علقمہ سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ، نبی کے ساتھ

لیلۃ الجن میں تھے، (پوری حدیث انہوں نے پڑھی) شععی نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لید اور گوبر سے استنجاء نہ کرو اور ہڈیوں سے بھی استنجاء نہ کرو، اس لئے کہ یہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے، گویا اسماعیل کی روایت زیادہ صحیح ہے، حفص ابن غیاث کی روایت سے، اور اسی پر اہل علم کا عمل ہے۔

قوله: لا تستنجوا بالروث: یہاں روث سے میٹنگی مراد ہونی چاہئے کیوں کہ گوبر تو ڈھیلا ڈھالا ہوتا ہے اس سے استنجاء کس طرح کیا جائیگا میٹنگی میں سختی ہوتی ہے اس لئے اس سے استنجاء کرنا ممکن ہے، لہذا روث، بعر کے معنی میں ہوگا۔
قوله: فإنه زاد الخ: یہاں ممانعت کی علت بیان کی گئی ہے، فإنہ میں ”ہ“ ضمیر واحد ہے حالانکہ مرجع روث اور عظام دونوں ہے، اس لئے بعض روایات میں تثینہ کا صیغہ بھی استعمال ہوا ہے، یہاں ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہیں ہے، البتہ اگر ”ہ“ ضمیر کا مرجع مذکور کو قرار دے دیں تو ضمیر اور مرجع میں مطابقت پیدا ہو جائیگی، ایک روایت میں فإنہا بھی ہے، اور مؤنث کی ضمیر ہو تو ہا کا مرجع عظام ہوگا اور روث کو اس کے ضمن میں مرجع قرار دے دیا جائیگا۔

قوله: اخوانکم من الجن: محدثین نے اس میں کلام کیا ہے کہ روث اور ہڈی جنات کی غذا کس طرح ہے؟ بعض حضرات کہتے ہیں: وہ گوبر کا استعمال کرتے ہیں، کھیت میں کھاد بنا کر، حاکم نے ذکر کیا ہے کہ جنات جب گوبر ہاتھ میں لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر دانے پیدا کر دیتے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ روث جنات کے گھوڑے کی غذا ہے، جنات کی غذا نہیں ہے، گھوڑے کے غذا کی نسبت جنات کی طرف کرنا یہ اسناد مجازی ہے، روث کو گھوڑا استعمال کرتا ہے اور گھوڑے سے جنات فائدہ اٹھاتے ہیں گویا بالواسطہ یہ گوبر سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

ہڈی سے فائدہ اٹھانے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہو سکتا ہے ہڈی ہی جنات کی غذا ہو، دوسری صورت لیلة الجن میں جنات نے حضور سے درخواست کی کہ کچھ ہمیں ہدیہ دیجئے آپ نے یہ ہدیہ دیا کہ تم جب ہڈی ہاتھ میں لو گے تو اللہ تعالیٰ اس پر گوشت پیدا کر دیں گے تو آپ کی دعا کی برکت سے ہڈی پر گوشت پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے یہ ہڈی جنات کی غذا بن گئی، اس سے ایک بات سمجھ میں آئی کہ جنات انسان کا جوٹھا استعمال کرتے ہیں، ہڈی انسان کھا کر پھینک دیتا ہے تو جنات اس ہڈی کو استعمال کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں روایت میں ایک قسم کا اضطراب اور تضاد ہے، مسلم کی روایت میں ہے کہ جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اس جانور کی ہڈی جنات کی خوراک ہے، (۱) ترمذی کی روایت میں ہے کہ مردار کی ہڈی جنات کی خوراک

(۱) مسلم، باب الجہر بالقرأة فی الصبح، رقم الحدیث: ۱۵۰

ہے (۱) بظاہر مسلم اور ترمذی کی روایت میں تعارض ہے، امام نووی نے شرح مسلم میں دونوں روایتوں میں تطبیق دی ہے کہ مردار جانور کی ہڈی کا فرجن کی غذا ہے اور مذبوہ جانور کی ہڈی مسلمان جن کی خوراک ہے (۲) صاحب سیرت حلبیہ نے بھی یہی تطبیق دی ہے، لیکن علامہ کشمیری اس جواب کو پسند نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ دونوں روایت اپنے مدار کے اعتبار سے ایک ہے، دونوں کا مخرج ایک ہے یعنی دونوں روایت کے صحابی ایک ہیں، اس لئے یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک روایت کا تعلق مسلم جن سے ہو اور دوسری روایت کا تعلق کا فرجن سے ہو، اس لئے شاہ صاحب اس کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی روایت مفصل ہوتی ہے، ایک راوی بعض جز کو ذکر کرتا ہے اور بعض جز کو بھول جاتا ہے اور دوسرا راوی دوسرا جز ذکر کرتا ہے اور پہلا جز بھول جاتا ہے ایسے موقع پر آدمی کو یہ فیصلہ کرنا چاہئے اس روایت میں دونوں جز ہیں، ایک راوی نے ایک جز کو چھوڑ دیا دوسرے راوی نے دوسرے جز کو چھوڑ دیا، اب دونوں روایت کے دونوں جز کو ملا تو معلوم ہوگا دونوں جز کا مجموعہ یہ روایت ہے اور مذبوہ اور مردار دونوں جانوروں کی ہڈی جنات کی خوراک ہے، ایک راوی نے مذبوہ کو نسیا نا ترک کر دیا دوسرے راوی نے میت کو نسیا نا ترک کر دیا، اور یہ ایسی توجیہ ہے جو بہت سے مقامات پر کام آنے والی ہے۔ (۳)

قوله قال أبو عيسى: یہاں اس حدیث کی دوسری سند بیان کر رہے ہیں، پہلی سند ہے حفص بن غیاث عن داؤد بن ابی ہند کی، دوسری سند ہے اسماعیل بن ابراہیم عن داؤد بن ابی ہند عن الشعبي، پہلی سند میں داؤد بن ابی ہند کے شاگرد حفص بن غیاث ہیں اور دوسری سند میں داؤد کے شاگرد اسماعیل ہیں، دونوں روایت میں فرق ہے، پہلی روایت میں لا تستنجوا یہ حضور کا قول ہے اور سند متصل ہے، لیکن اسماعیل کی روایت میں لا تستنجوا یہ شععی کا قول ہے، یعنی شععی کہتے ہیں کہ حضور نے روٹ اور عظام سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا، گویا اس سند میں شععی نے صحابی کے واسطے کو حذف کر دیا ہے، پس پہلی سند متصل ہے اور دوسری سند منقطع ہے، وکأن رواية الخ سے امام ترمذی دونوں روایت میں ترجیح دے رہے ہیں کہ حفص بن غیاث کی مرفوع روایت کے مقابلے میں اسماعیل بن ابراہیم کی روایت زیادہ صحیح ہے، وجہ ترجیح انہوں نے یہاں بیان نہیں کی ہے، لیکن اسماعیل کی روایت کے اصح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل کے متابع ابن زریع اور ابن ابی زائدہ ہیں اور حفص بن غیاث کا کوئی متابع نہیں ہے، اس لئے

(۱) ترمذی تفسیر سورہ احقاف ۵۸/۲ مکتبہ مجتہائی

(۲) شرح النووی ۱۷۰/۴، باب الجہر فی القراءة فی الصبح

(۳) العرف الشذی علی هامش الترمذی ۱۱/۱، مکتبہ الاتحاد

امام ترمذی نے اسماعیل کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

قوله إنه كان مع النبي: روایت میں تصریح ہے کہ عبداللہ بن مسعود لیلة الجن میں آنحضور کے ساتھ تھے، جہاں یہ آتا ہے کہ عبداللہ بن مسعود لیلة الجن میں حضور کے ساتھ نہیں تھے، جیسا کہ ابو عبیدہ کا بیان ہے کہ کاش میرے والد لیلة الجن میں حضور کے ساتھ ہوتے، اس کا جواب یہ ہے کہ خاص لیلة الجن میں شرکت کا انکار کرتے ہیں، آنحضور کے ساتھ لیلة الجن کا واقعہ چھ مرتبہ پیش آیا، جیسا کہ ”آکام المرجان فی احکام الجن“ میں اس کی تصریح ہے، (۱) ان چھ مرتبہ میں ایک مرتبہ جس کا تذکرہ قرآن میں آتا ہے قل أوحى إلى أنه نفر من الجن (۲) یہ مکہ میں پیش آیا، اس لیلة الجن میں عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ نہیں تھے، ابو عبیدہ اسی خاص لیلة الجن کا انکار کرتے ہیں، جس لیلة الجن میں عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ تھے وہ مدینہ کا واقعہ ہے، جس کا اعتراف امام ترمذی بھی کر رہے ہیں إنه كان مع النبي ﷺ لیلة الجن اور اگر مدینہ ہی کے لیلة الجن میں شرکت کا انکار ہو تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ جائے وقوع پر عبداللہ بن مسعود حضور کے ساتھ نہیں تھے، جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ حضور کے ساتھ کچھ دیر رہے پھر آپ نے کچھ دور جانے کے بعد چاروں طرف سے نشان گھیر کر ان کو وہیں بٹھا دیا اور اس نشان سے باہر نہ نکلنے کی تاکید کر دی، اور آپ جنات سے ملاقات کے لئے گئے، اب ابو عبیدہ کے انکار کا یہ مطلب ہوگا کہ لیلة الجن میں تو حضور کے ساتھ تھے؛ لیکن جنات سے ملاقات کے وقت حضور کے ساتھ نہیں تھے، بہر حال لیلة الجن میں ابن مسعود کا حضور کے ساتھ ہونا ثابت ہے۔

(۱۵) باب الاستنجاء بالماء

(۲۲) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَّارِبِ، قَالَا: ثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُعَاذَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَرَّ أَرْوَاجُكُنَّ أَنْ يَسْتَطِيبُوا بِالْمَاءِ، فَإِنِّي أَسْتَحْيِيهِمْ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُهُ.

وفي الباب: عن جرير بن عبد الله البجلي، وأنس، وأبي هريرة.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح؛ وعليه العمل عند أهل العلم يختارون الاستنجاء بالماء، وإن كان الاستنجاء بالحجارة يُجزئ عندهم، فإنهم استحَبُّوا الاستنجاء بالماء، ورأوه أفضل، وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك والشافعي وأحمد، وإسحاق.

(۱) آکام المرجان فی احکام الجن، ص: ۱۲۴، مکتبہ القرآن (۲) سورة الجن، آیت: ۱

پانی سے استنجاء کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۲) حضرت عائشہؓ نے عورتوں سے فرمایا: اپنے شوہروں کو حکم دو کہ وہ پانی سے استنجاء کریں کیوں کہ مجھے مردوں سے یہ بات کہتے ہوئے شرم آتی ہے، نبی کریم ﷺ استنجے میں پانی استعمال کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس پر اہل علم کا عمل ہے، وہ پانی سے استنجاء کرنے کو پسند کرتے ہیں، اگرچہ پتھر سے استنجاء کرنا ان کے نزدیک کافی ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ پانی سے استنجاء کرنے کو مستحب کہتے ہیں اور اس کو افضل سمجھتے ہیں اور اسی کے قائل سفیان ثوری ابن المبارک وغیرہ ہیں۔

تشریح: استنجاء کی تین قسمیں ہیں (۱) استنجاء بالحجارہ (۲) استنجاء بالماء (۳) استنجاء بالماء والحجارۃ، جمہور کے نزدیک تینوں قسم جائز ہے اور ترتیب اس طرح ہے سب سے ادنیٰ درجہ استنجاء بالحجارہ ہے، اس لئے کہ اس سے استنجاء کی تکفیل ہوتی ہے، ازالہ نہیں ہوتا ہے، درمیانی درجہ استنجاء بالماء کا ہے، اس سے نجاست کی تکفیل ہی نہیں ازالہ بھی ہو جاتا ہے، گویا استنجاء بالماء یہ بہتر ہے استنجاء بالحجارہ سے اور سب سے اعلیٰ درجہ ہے دونوں کو جمع کرنا جس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے پتھر سے استنجاء کرے تاکہ ابتداء میں پانی سے استنجاء کرنے کی وجہ سے ہاتھ میں زیادہ نجاست نہ لگ جائے، اس لئے پہلے پتھر سے نجاست کو کم کرو اس کے بعد پانی سے استنجاء کرو یہ سب سے عمدہ طریقہ ہے، امام بخاری نے ترتیب یہ قائم کی ہے، پہلا درجہ استنجاء بالحجارہ دوسرا درجہ استنجاء بالحجارہ والماء اور تیسرا درجہ استنجاء بالماء گویا استنجاء بالحجارہ والماء کو درمیان میں لا کر اشارہ کر دیا خیر الأمور أوساطها (۱) کی طرف کہ درمیانی قسم سب سے عمدہ ہے۔

استنجاء بالماء کے سلسلے میں علماء کے اقوال:

جمہور کے نزدیک تینوں قسم جائز ہے اور ترتیب بھی یہی ہے، اصحاب ظواہر کے نزدیک صرف استنجاء بالحجارہ کا ثبوت ہے، استنجاء بالماء کے وہ قائل نہیں ہیں، امام مالک کے بعض شاگرد یہاں تک کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء کا ثبوت حدیث سے ثابت نہیں ہے، حضرت حذیفہ استنجاء بالماء کے بارے میں کہتے ہیں کہ پانی سے استنجاء کرنے میں ہاتھ کے اندر بد بو رہ جاتی ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے (۲) بعض روایات

(۱) شعب الایمان، رقم الحدیث: ۶۱۷۶

(۲) عن نافع قال کان ابن عمر لا یستنجی بالماء کنت اتیتہ بحجارۃ فإذا امتلئت خرج بها وطرحتھا ثم ادخلت مکانھا. مصنف

ابن أبی شیبۃ، باب من کان لا یستنجی بالماء، رقم الحدیث: ۱۶۴۷

میں حضرات صحابہ سے منقول ہے کہ استنجاء بالماء عورتوں کا استنجاء ہے مردوں کا نہیں (۱) ابن حبیب مالکی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء تو شرعاً جائز ہی نہیں ہے، وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے جب جنات کی خوراک سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا تو پانی جو انسان کی خوراک ہے اس سے استنجاء کرنا کیسے جائز ہوگا؟ مگر یہ سب وجوہات قابل التفاف نہیں ہیں، استنجاء بالماء کا ثبوت بخاری و مسلم کی روایت سے ہے، حضرت انس فرماتے ہیں: جب حضور استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور ایک غلام چمڑے کے برتن میں پانی لے کر آپ کے حوالے کرتا تھا آپ اس پانی سے استنجاء کرتے تھے، (۲) اس لئے مالکیہ اور اصحاب ظواہر کا استنجاء بالماء سے انکار کرنا یہ ان کے عدم علم کی دلیل ہے، صحیح یہ ہے کہ استنجاء بالحجارہ تیرہ صحابہ سے منقول ہے اور استنجاء بالماء دس صحابہ سے منقول ہے، امام بخاری نے استنجاء بالماء کا باب قائم کیا ہے اور اس کے ذیل میں حضرت انس کی یہ حدیث ذکر کی ہے۔

استنجاء میں پانی اور پتھر کو جمع کرنے کا ثبوت:

پانی اور پتھر دونوں کو استنجاء میں جمع کرنے کے سلسلے میں امام نووی فرماتے ہیں: اس کا ذکر فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں تو آتا ہے؛ لیکن حدیث کی کتابوں میں صحیح سند کے ساتھ اس کا ذکر نہیں آتا ہے، چنانچہ مشہور ہے کہ آیت رجال يحبون أن يتطهروا (۳) اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی تو آپ نے پوچھا تم لوگ کیا عمل کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعریف کی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم استنجاء میں پانی کے بعد پتھر کا استعمال کرتے ہیں، تو حضور نے فرمایا تمہارا یہی عمل اللہ تعالیٰ کو بہت پسند آیا، اس کو باقی رکھنا، یہ روایت تفسیر اور فقہ کی کتاب میں ہے، (۴) امام نووی شرح مہذب میں کہتے ہیں کہ حدیث کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں البتہ حدیث کے اندر جہاں پانی اور پتھر جمع کرنے کا تذکرہ آیا ہے وہ سب حدیثیں ضعیف ہیں، وہ روایت کلام سے خالی نہیں ہے، (۵) البتہ حضرت ابن عباس کی روایت کسی حد تک قابل قبول ہے، اگرچہ وہ بھی ضعیف ہے، ابن عباس کہتے ہیں کہ ہم لوگ استنجاء میں پانی کے ساتھ پتھر کا استعمال کرتے ہیں، یہ مسند بزار کی روایت ہے جس میں ایک ضعیف راوی ہیں، لیکن جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ فضائل اعمال کی روایت ہے جس میں ضعیف روایت بھی قابل قبول ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایتیں اس سلسلے میں

(۱) عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد ابن المسيب يسأل عن الوضوء من الغائط فقال سعيد إنما ذلك وضوء النساء.

موطا إمام مالك باب جامع الوضوء، رقم الحديث: ۶۵

(۲) بخاری: باب الاستنجاء بالماء، رقم الحديث: ۱۵۰ (۳) التوبة: ۱۰۸ (۴) تفسیر ابن کثیر ۲/۲۱۳

(۵) المجموع شرح المہذب ۲/۱۰۰، باب الاستطابة

آتی ہیں، مثلاً ابوداؤد میں حضرت علی کی روایت ہے ہم یبعرن بعرا وأنتم تثلطون ثلطا واتبعوا الحجارة بالماء۔ (۱)

حضرت علی فرماتے ہیں پہلے زمانے کے لوگوں کا معدہ، بہت مضبوط تھا اس لئے ان کا پانچنا نہ سخت ہوتا تھا، اس لئے نجاست ان کے مخرج سے متجاوز نہیں ہوتی تھی، اور تمہارا پانچنا نہ پتلا ہوتا ہے، اس لئے تمہاری مخرج سے متجاوز ہو جاتی ہے، اس لئے تم کو پابندی کے ساتھ پتھر کے بعد پانی کا بھی استعمال کرنا ہوگا۔ اس لئے حضرات صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ پتھر کے بعد پانی بھی استعمال کرنا چاہئے، جمہور ائمہ کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ دونوں کو جمع کرنا افضل اور بہتر ہے۔

منکرین استنجاء بالماء کا جواب:

جو لوگ استنجاء بالماء کا انکار کرتے ہیں اس بنیاد پر کہ پانی انسان کی غذا ہے، اور جب ہڈی اور روٹ سے اس لئے آپ نے منع فرمادیا کہ یہ جنات کی غذا ہے تو پانی جو انسان کی غذا ہے اس سے بدرجہ اولیٰ منع ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب حضور سے استنجاء بالماء ثابت ہے تو اس کے مقابلے میں قیاس فضول ہے، نص کے سامنے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں رہتی ہے۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (۲) یہاں پانی کو پاک کرنے والا قرار دیا ہے، جب پانی نجاستوں کو پاک کرنے کے لئے ہی نازل کیا گیا ہے تو پانی کو استنجاء کے لئے ممنوع قرار دینا قرآن کی تصریح کے بھی خلاف ہے، اور اگر یہی علت ہے کہ پانی انسانی غذا ہے، اس لئے استنجاء میں اس کا استعمال کرنا پانی کی توہین ہے تو پھر ناپاک کپڑے دھونے کے لئے بھی اس کا استعمال نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ بھی پانی کی توہین ہے، اسی طرح وضو اور غسل میں بھی اس کو استعمال نہ کیا جائے اس لئے کہ اس میں بھی حدث اور ناپاکی کو دور کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس لئے اصحاب ظواہر اور مالکیہ کا انکار کرنا بالکل مہمل اور غلط ہے۔

استنجاء میں پتھر اور پانی کا جمع کرنا:

حضور ﷺ سے اگرچہ پانی اور پتھر کو جمع کرنا ثابت نہیں ہے، لیکن روایات کے اشارات سے جمع کرنے کا ثبوت ملتا ہے، حضرت جریر بن عبد اللہ الجلی کہتے ہیں کہ حضور استنجاء کے لئے تشریف لے گئے جب آپ استنجاء سے واپس آئے تو

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، رقم الحدیث: ۵۱۷ (۲) الفرقان: ۴۸

آپ نے پانی مانگا میں نے آپ کو پانی دیا، (۱) اسی طرح حضرت ابو ہریرہ نے حضور کو استنجاء سے فراغت کے بعد پانی دیا (۲) یہاں حضرات علماء لکھتے ہیں کہ حضور بیت الخلاء سے استنجاء بالحجارہ کے بغیر واپس آجائیں یہ نظافت کے خلاف معلوم ہوتا ہے، یقیناً آپ بیت الخلاء سے استنجاء بالحجارہ کر کے آتے ہوں گے، اور وہاں سے فارغ ہو کر آپ نے استنجاء بالماء کیا، گویا بیت الخلاء میں آپ نے پھر استعمال فرمایا اور باہر پانی استعمال فرمایا، پس دونوں کا جمع کرنا تینوں قسموں میں سب سے افضل ہے۔

(۱۶) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ

(۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ حَاجَتَهُ، فَأَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ.

وفي الباب: عن عبد الرحمن بن أبي قُرَادٍ، وأبي قَتَادَةَ، وَجَابِرٍ، وَيَحْيَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ، وَأَبِي مُوسَى، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَبَلَالِ بْنِ الْحَارِثِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

(۲۴) وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَرْتَادُ لِبَوْلِهِ مَكَانًا كَمَا يَرْتَادُ مَنْزِلًا، وَأَبُو سَلَمَةَ: اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ الرَّهْرِيُّ.

استنجاء کے لئے دور جانا

ترجمہ: حدیث (۲۳) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں ایک سفر میں نبی کریم کے ساتھ تھا، نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے جانے میں دوری اختیار کی۔

(۱) سنن ابن ماجہ، باب من دلك يده، ثم الحديث: ۳۵۹

(۲) صحیح ابن حبان، ۱۴۰۵

حدیث (۲۴) آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش فرماتے تھے، جس طرح ٹھہرنے کے لئے مناسب جگہ کا انتخاب فرماتے تھے۔

اور ابوسلمہ ان کا نام عبداللہ بن عبد الرحمن بن عوف الزہری ہے

قوله المذهب: مذهب میں دو احتمال ہے یا تو ظرف مکان ہو یا مصدر میمی ہو، اگر ظرف مکان ہو تو ترجمہ ہوگا موضع الذہاب جانے کی جگہ اور اگر مصدر میمی ہو تو ذہاب جانے کے معنی میں ہوگا ابوداؤد میں روایت ہے: کان إذا ذهب المذهب أبعد (۱) وہاں مذہب ظرف مکان کے معنی میں ہے اور یہاں مصدر میمی کے معنی میں ہے۔

قوله ابعد: ابعد ثلاثی مزید ہے، باب افعال سے ثلاثی مجرد کرم سے آتا ہے، عربی کا قاعدہ ہے زیادة المباني تدل على زیادة المعاني لفظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے، لہذا ابعد میں دوری زیادہ ہوگی بمقابلہ بَعْد کے، بَعْد کے معنی ہوگا دور ہوئے اور ابعد کے معنی ہے، دوری اختیار کیا، یا بعد کا ترجمہ ہوگا دور ہونا اور ابعد کا معنی ہوگا بہت دور چلے جانا، حضرت نافع کا بیان ہے کہ کئی زندگی میں آپ دو میل آبادی سے دور چلے جاتے تھے؛ جب کہ مکہ میں گھروں میں بیت الخلاء کا رواج نہیں تھا، اور یہ دو میل کی دوری بڑے استنجاء میں تھا، چھوٹے استنجاء میں آپ اتنا دور نہیں جاتے تھے جیسا کہ پہلے گذرا کہ آپ نے لوگوں کے قریب کوڑی پر کھڑے ہو کر پیشاب کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ چھوٹے استنجاء میں صرف ایک طرف ستر چھپانے کی ضرورت پڑتی ہے جب کہ بڑے استنجاء میں آگے پیچھے دونوں طرف ستر کی ضرورت پڑتی ہے۔

قوله يرتاد لبوله: ارتیاد کے معنی ہیں مناسب جگہ تلاش کرنا، جس طرح انسان گھر بنانے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتا ہے، اسی طرح آپ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کیا کرتے تھے، مناسب جگہ یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں پیشاب کی چھینٹ نہ پڑے، نرم جگہ ہو تاکہ پیشاب کو جذب کر لے، اور گزرنے والے کی نہ نظر نہ پڑے۔

قوله وابوسلمه: یہ مغیرہ بن شعبہ کے شاگرد ہیں اور تابعی ہیں ابوسلمہ ان کی کنیت ہے ان کا نام عبداللہ بن عبد الرحمن ہے، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں جن کے فتویٰ پر مدینہ میں اعتماد کیا جاتا تھا، انہی فقہاء سبعہ کے فتویٰ کو امام مالک ترجیح دیتے ہیں حتیٰ کہ مرفوع روایت پر بھی فقہاء سبعہ کے فتویٰ کو ترجیح دیتے ہیں۔ (۲)

(۱) ابوداؤد باب التخلی عند قضاء الحاجة، رقم الحدیث: ۱

(۲) دیگر حضرات کے نام یہ ہیں (۲) سعید بن المسیب (۳) عروہ بن زبیر (۴) قاسم بن محمد بن ابی بکر (۵) خارج بن زید بن ثابت (۶) عبداللہ بن عتبہ بن مسعود (۷) سلیمان بن یسار۔ بڑے بابرکت لوگ ہیں، لوگوں کا تجربہ ہے کہ اگر ان لوگوں کا نام لکھ کر سر میں تعویذ باندھ لیا جائے جائے تو سر کا درد ختم ہو جاتا ہے، ساتوں کے نام کا تعویذ غلہ میں ڈال دیا جائے تو جب تک کاغذ پر ان کا نام رہے گا غلہ میں کیڑا نہیں لگے گا، معارف السنن ۱۳۶/۱

(۱۷) بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ

(۲۵) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى، قَالَا: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَشْعَثَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَبُولَ الرَّجُلُ فِي مُسْتَحَمِّهِ، وَقَالَ: "إِنَّ عَامَّةَ الْوَسَوَاسِ مِنْهُ" وَفِي الْبَابِ: عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ.

قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث أشعث بن عبد الله، ويقال له: الأشعث الأعمى.

وَقَدْ كَرِهَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الْبَوْلَ فِي الْمُغْتَسَلِ، وَقَالُوا: عَامَّةُ الْوَسَوَاسِ مِنْهُ، وَرَخَّصَ فِيهِ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، مِنْهُمْ ابْنُ سِيرِينَ، وَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ يُقَالُ: إِنَّ عَامَّةَ الْوَسَوَاسِ مِنْهُ، فَقَالَ: رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ.

قال ابنُ الْمُبَارَكِ: قَدْ وَسَّعَ فِي الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ إِذَا جَرَى فِيهِ الْمَاءُ، قَالَ أَبُو عِيسَى: ثَنَا بِذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْأُمَلِيُّ، عَنْ حَبَّانٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ.

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی کراہیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۵) حسن بصری، عبد اللہ بن مغفل سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع کیا کہ آدمی غسل خانہ میں پیشاب کرے اور فرمایا کہ عام طور پر وسوساں اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔

باب میں ایک اور صحابی کی روایت ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہم اس کو مرفوع نہیں جانتے مگر اشعث بن عبد اللہ کی حدیث سے، اور اس راوی کو اشعث اعمی بھی کہا جاتا ہے، اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو ناپسند کیا ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ زیادہ تر وسوساں اسی سے پیدا ہوتے ہیں، بعض علماء نے اس کی اجازت دی ہے ان میں ابن سیرین ہیں، ان سے کہا گیا کہ کہا جاتا ہے کہ بیشتر وسوساں اسی سے پیدا ہوتے ہیں، تو انہوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ ہے ان کا کوئی شریک نہیں، ابن المبارک نے فرمایا کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی اس صورت

میں گنجائش ہے جب کہ اس میں پانی بہہ جاتا ہو، (پھر امام ترمذی نے عبد اللہ بن مبارک کے قول کی سند بیان کی ہے)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم:

غسل خانہ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کے بعد اس میں غسل کیا جائے گا تو پانی پیشاب سے ملے گا اور چھینٹا بدن پر پڑے گا جس سے وسوسہ پیدا ہوگا، اللہ تعالیٰ نے وضو اور غسل اس لئے رکھا ہے تاکہ اپنی پاکی پر دل مطمئن ہو جائے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی صورت میں دل مطمئن نہیں ہوگا؛ بلکہ مزید ناپاکی کا وسوسہ پیدا ہو جائے گا اس لئے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت کر دی گئی، اصحاب طواہر مطلقاً غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت کرتے ہیں چاہے سخت زمین ہو یا نرم زمین ہو، پانی نکلنے کا راستہ ہو یا نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ اور دوسرے حضرات ائمہ علت پر غور کرتے ہیں کہ غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت کی علت وسوسہ پیدا ہونا ہے اور وسوسہ پیدا ہوگا اس غسل خانہ میں جس میں پیشاب اور پانی کے نکلنے کا راستہ نہ ہو، اسی طرح زمین ایسی ہو کہ پانی اس میں جذب ہو جائے، لہذا جس غسل خانہ میں پختہ زمین ہو اور پانی نکلنے کا راستہ ہو وہاں پیشاب نکل جائیگا اور وسوسہ پیدا نہیں ہوگا، اس لئے ایسے غسل خانہ میں پیشاب کرنے میں کراہت نہیں ہے جیسا کہ ابن ماجہ میں علی بن محمد الطنافی کے حوالے سے یہی توجیہ کی مذکور ہے۔ (۱)

قوله مستحمة: مستحکم، جمیم سے ماخوذ ہے اور جمیم گرم کو کہا جاتا ہے مستحکم وہ غسل خانہ جس میں گرم پانی ہو؛ لیکن اب اس کا استعمال مطلقاً غسل خانہ پر کیا جاتا ہے اسی لئے امام ترمذی نے باب میں المغتسل کا لفظ ذکر کیا ہے، گویا وضع خاص ہے موضوع عام ہے البتہ امام لغت ثعلب نے دوسری تحقیق کی ہے کہ جمیم متضاد لفظ میں سے ہے اس کا اطلاق گرم پر بھی ہوتا ہے اور ٹھنڈا پر بھی ہوتا ہے لہذا اب تاویل کی کوئی ضرورت نہیں لغت کے اعتبار سے ہی اس میں تعیم ہے۔

قوله الوسواس: واو کے فتح کے ساتھ شیطان کا نام ہے اور اگر واو کے کسرہ کے ساتھ ہو تو مصدر ہے، وسواس کہتے ہیں دل میں کسی شک کا پیدا ہو جانا، وسوسہ ایسے خیال کو کہتے ہیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو، بعض حضرات کہتے ہیں وسوسہ سے مراد ”لحم“ ہے جیسا کہ بعض روایات میں لحم کا لفظ آیا ہے، (۲) لحم کہتے ہیں ”مالی خولیا“ کی بیماری کو اب روایت کا مطلب

(۱) قال أبو عبد الله بن ماجه سمعت علي بن محمد الطنافي يقول إنما هذا في الحفيرة فأما اليوم فمغتسلاتهم

الجاص والصاروج والقيروفاذا بال فأرسل عليه الماء لا بأس به، ابن ماجه باب كراهية البول في المغتسل ص: ۲۶

(۲) عن أنس بن مالك إنما كره البول في المغتسل مخافة اللحم، مصنف ابن أبي شيبة باب من كان يكره أن يبول في

ہوگا کہ مالی خولیا کی بیماری اسی سے ہوتی ہے، بعض حضرات نے کہا وسوسہ سے مراد نسیان ہے یعنی غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے نسیان کا مرض پیدا ہوتا ہے، شامی نے بہت سی چیزوں کے بارے میں لکھا ہے کہ اس سے نسیان پیدا ہوتا ہے مثلاً جوئیں نکال کر زندہ پھینک دینا، کھٹل کو زندہ چھوڑ دینا، کھٹا سیب کھانا، جنابت کی حالت میں آسمان کی طرف دیکھنا، اسی طرح گناہ بھی نسیان کا باعث ہے۔ (۱)

قولہ ابن سیرین: ابن سیرین غسل خانہ میں پیشاب کی اجازت دیتے ہیں ان کو متنبہ کیا گیا کہ حدیث ہے فان عامة الوسواس منه تو محمد بن سیرین نے جواب دیا ربنا الله لا شريك له عجیب بات کہتے ہو کہ اس سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے، حالانکہ ہر چیز خواہ اچھی ہو خواہ بری اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، پس اگر کوئی کہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنا وسوسہ پیدا کرتا ہے تو یہ شرک ہو جائیگا، ہمارا تو عقیدہ ہے کل من عند الله ہر اچھی اور بری چیز اللہ کی طرف سے آتی ہے تو اگر یہ کہو گے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ مرض پیدا ہوتا ہے تو کیا غسل خانہ میں یہ طاقت ہے کہ وہ وسوسہ کو پیدا کر دے یہ تو شرک ہے اور ہم شرک سے بری ہیں، ربنا الله شريك له۔

اب سوال یہ ہے کہ محمد بن سیرین کا اتنے زور دار طریقے پر حدیث کے انکار کرنے کا کیا مطلب ہے، بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ محمد بن سیرین کو اس حدیث کا علم نہیں تھا، ورنہ وہ کبھی حضور کے قول کی طرف شرک کے نسبت کی جسارت نہیں کر سکتے ہیں ایک معمولی انسان بھی اس طرح کی غلطی نہیں کر سکتا ہے اس لئے کہ جان بوجھ کر نبی کے قول کا مقابلہ اور معارضہ کرنا یہ تو صریح کفر ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کو اس روایت کا علم نہیں تھا۔

غسل خانہ میں پیشاب کرنا وسوسہ کا سبب ہے:

غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے وسوسہ کی بیماری کا پیدا ہونا شرک میں داخل نہیں ہے، کیوں کہ وسوسے کی نسبت کرنا محض سبب کے درجے میں ہے، اللہ تعالیٰ نے چیزوں کے اندر اثر رکھا ہے جیسے آگ میں حرارت کا اثر رکھا ہے، دواء کے اندر شفاء کا اثر رکھا ہے، اب اگر کوئی کہے آگ نے جلایا، پانی نے بجھایا، دواء نے اچھا کیا اس کو شرک نہیں کہا جائیگا، یہ نہیں کہا جائیگا کہ آگ اور پانی خالق ہے بلکہ خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے آگ میں جلانے کا اور پانی میں بجھانے کا اثر رکھا ہے، یہی مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے پر وسوسہ پیدا کرنے کا اثر رکھا ہے۔

(۱) علامہ شامی لکھتے ہیں: ست تورث النسيان: سؤر الفارة، والقاء القملة وهي حية والبول في الماء الراكد، قطع القطار، مضغ العلك وأكل التفاح وزاد بعضهم منها العصيان، ونظر الجنب إلى السماء. شامی ۳۸۵/۱، مکتبہ زکریا دیوبند

قوله قال ابن المبارك: عبد اللہ بن مبارک حدیث کی علت کو سامنے رکھ کر مسئلہ نکالتے ہیں کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی گنجائش ہے جبکہ پانی اس میں بہہ جائے اس لئے کہ ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر پیشاب جمع رہے گا تو پلٹ کر انسان کے جسم پر اس کے چھینٹے پڑیں گے؛ لیکن اگر پیشاب باہر نکل جائے تو وہاں علت نہیں پائی جائے گی، اس لئے گنجائش دی ہے؛ لیکن بہتر یہی ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب نہ کیا جائے، چاہے وہاں نالی ہو یا نہ ہو پانی جمع ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

(۱۸) بابُ ما جاء في السَّوَاكِ

(۲۶) حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، ثنا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ" قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدِيثُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ كِلَاهُمَا عِنْدِي صَحِيحٌ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا الْحَدِيثُ، وَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ إِنَّمَا صَحَّحَ لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ، وَأَمَّا مُحَمَّدٌ فَزَعَمَ: أَنَّ حَدِيثَ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَصَحُّ.

وفي الباب عن أبي بكر الصديق، وعلي، وعائشة وابن عباس، وحذيفة، وزيد بن خالد، وأنس وعبد الله بن عمرو، وأم حبيبة، وابن عمر، وأبي أمامة، وأبي أيوب، وتَمَامُ بن عَبَّاسٍ، وعبد الله بن حنظلة، وأم سلمة، وواثلة، وأبي موسى.

(۲۷) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نا عَبْدَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ، رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَأَخَرْتُ صَلَاةَ الْعِشَاءِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ" قَالَ: فَكَانَ زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ، وَسَوَاكُهُ عَلَى أُذُنِهِ مَوْضِعَ الْقَلَمِ مِنْ أُذُنِ الْكَاتِبِ، لَا يَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا اسْتَنْ، ثُمَّ رَدَّهُ إِلَى مَوْضِعِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

مسواک کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر مجھے اپنی امت کے مشقت میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: (حضرت ابو ہریرہ کی) اس روایت کو محمد بن اسحاق روایت کرتے ہیں محمد بن ابراہیم سے وہ ابوسلمہ سے وہ زید بن خالد سے وہ نبی کریم ﷺ سے (یہ حدیث اس سند کے باب کے آخر میں آرہی ہے) اور ابوسلمہ کی حدیث ابو ہریرہ سے اور زید بن خالد سے دونوں نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں، کیوں کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے ابو ہریرہ سے روایت کی گئی اور ابو ہریرہ کی حدیث کی اسی وجہ سے تصحیح کی گئی ہے کہ وہ متعدد اسانید سے مروی ہے اور بہر حال امام بخاری تو ان کا خیال یہ ہے کہ ابوسلمہ کی حدیث زید بن خالد سے صحیح ہے۔ حدیث (۲۷) ابوسلمہ روایت کرتے ہیں زید بن خالد سے، زید بن خالد کہتے ہیں میں نے حضور کو فرماتے ہوئے سنا اگر مجھے اپنی امت پر دشواری کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم دیتا اور میں ضرور عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرتا، ابوسلمہ کہتے ہیں: پس حضرت زید مسجد میں نمازوں کے لئے حاضر ہوئے تو ان کی مسواک ان کے کان پر ہوتی جس طرح کاتب قلم کان پر رکھتا ہے جونہی وہ نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو مسواک کرتے پھر اس کو اسی جگہ لوٹا دیتے۔

مسواک کی لغوی تحقیق:

(۱) سواک سین کے کسرہ اور واؤ کے فتح کے ساتھ ہے، سین کے ضمہ اور ہمزہ کے ساتھ سواک بھی پڑھا جاتا ہے، سواک ثلاثی مجرد ہے، باب نصر سے آتا ہے، ساک یسوک سواکا ثلاثی مزید میں افعال سے آتا ہے، استاک یستاک استیاکا (۲) سواک مصدر بھی ہے اور اسم بھی ہے، مصدر ہو تو معنی ہوگا مسواک کرنا اور اسم ہو تو سواک، مسواک کے معنی میں ہوگا، مسواک کی جمع مساویک ہے، اگر سواک کے معنی مسواک کے لئے جائیں تو استعمال مضاف مقدر ماننا پڑے گا، اس لئے کہ لکڑی کی کوئی فضیلت نہیں بلکہ لکڑی کے استعمال کی فضیلت ہے اور اگر مصدر ہو تو مضاف مقدر ماننے

(۱) آداب استنجاء سے فراغت کے بعد اب آداب وضو بیان فرما رہے ہیں، وضو کے سنن میں پہلا نمبر مسواک کا ہے۔

(۲) دونوں باب سے معنی ہے، ملنا، رگڑنا فرق اتنا ہے کہ ثلاثی مجرد سے جب استعمال ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فم کا لفظ بھی ذکر کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے ساک فمہ اپنے منہ کو ملا اور جب باب افعال سے استعمال ہوگا تو مطلقاً استاک کہا جائیگا، یہاں استاک کے معنی ہیں منہ کو ملنا، یا رگڑنا۔

کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مسواک کی تعریف:

استعمال عود أو نحوه لتطيب الفم، منه كوصاف کرنے کے لئے لکڑی یا اس جیسی چیز کا استعمال کرنا۔

مسواک کے آداب:

مسواک ایک بالشت کا ہونا چاہئے، اس سے زیادہ لمبی نہ ہو اور اس کی موٹائی کم از کم خنصر کے برابر ہو، مسواک کو پکڑنے کا طریقہ یہ ہے خنصر اور بنصر کے بیچ سے مسواک کو نکال دے اور درمیانی انگلی سے اس کو پکڑے اور ابہام اور مسیمہ سے گرفت میں لے کر دانت پر چوڑائی میں پھیرا جائے، لمبائی میں نہیں، بعض حدیث میں بھی ہے: إذا استكتم فاستاكوا عرضاً (۱) کیونکہ لمبائی میں رگڑنے سے مسوڑھوں کے کمزور ہونے کا اندیشہ ہے، مسواک تین بار کرنا چاہئے اس طرح کہ ہر بار اس کو پانی سے دھو لے، دانت کے علاوہ زبان پر بھی پھیرنا چاہئے؛ تاکہ زبان کا میل کچیل بھی دور ہو جائے، پیلو کی مسواک سب سے بہتر ہے ورنہ نیم کی مسواک کرے، مسواک کے رہتے ہوئے کسی دوسری چیز کے استعمال سے اگرچہ مقصد حاصل ہو جائیگا؛ لیکن سنت ادا نہیں ہوگی جیسے برش وغیرہ استعمال کرنے پر سنت ادا نہیں ہوگی، حدیث میں ہے مسواک کے رہتے ہوئے انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے، جب کہ بعض روایت میں ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلی پھیر لو (۲) جب انگلی جو کہ منصوص ہے، مسواک کے رہتے ہوئے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے تو برش جو غیر منصوص ہے مسواک کے رہتے ہوئے مسواک کے قائم مقام بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتی ہے۔

مسواک کے فضائل:

مسواک کے دنیوی فائدے بھی ہیں اور دینی فائدے بھی ہیں، مسواک سے منہ صاف رہتا ہے، بدبودور ہو جاتی ہے، معدہ ٹھیک رہتا ہے، انسان کی فصاحت و بلاغت بڑھتی ہے، اخروی فائدہ یہ ہے کہ اللہ کی رضا نصیب ہوتی ہے، مسواک والے وضو سے نماز پڑھنے میں ستر (۷۰) گنا ثواب زیادہ ملتا ہے (۳) سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ مرنے

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، باب ماجاء فی الاستیاک عرضاً، رقم الحدیث: ۱۷۵، المراسیل لابی داؤد، رقم الحدیث: ۵

(۲) عن عمرو بن عوف المزني قال قال: رسول الله ﷺ الأصابع تجري مجرى السواك إذا لم يكن سواك، المعجم الأوسط باب من اسمه محمد، رقم الحديث: ۶۴۳۷

(۳) عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ تفضل الصلاة التي يستاك لها على الصلاة التي لا يستاك لها سبعين ضعفاً، شعب الإيمان، رقم الحديث: ۲۵۱۹

کے وقت میں کلمہ کی توفیق ملتی ہے۔ (۱)

قوله: لولا أن اشق الخ: لو حرف شرط ہے جو شرط اور جزا دونوں کا تقاضہ کرتا ہے ”لو“ کی صورت اثبات کی ہے، لیکن معنی نفی کے ہیں، یہ شرط اور جزا دونوں کی دونوں کی نفی کر دیتا یعنی انتفاء جزاء کے لئے آتا ہے لانتفاء الشرط، قرآن میں ہے: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (۲) یہاں فساد کی نفی ہے اس لئے کہ شرط تعدد الہہ کی نفی ہے، اب غور کرو کہ لونی کے لئے ہے اور یہ لانی پر داخل ہوا اور نفی نفی مل کر اثبات کا فائدہ دیتی ہے، اب شرط مثبت ہے اور جزاء منفی ہے، اب لولا کا معنی ہوگا جزاء کی نفی لوجود الشرط، جزا کی اس لئے نفی ہو رہی کہ شرط کا وجود ہو رہا ہے جیسے حدیث میں ہے لولا علي لهلك عمر (۳) علی نہ ہوتے عمر ہلاک ہو جاتے، لیکن عمر ہلاک نہیں ہوئے اس لئے کہ علی موجود تھے، یہاں بھی مطلب ہوگا کہ مشقت کا وجود ہے اس لئے مسواک کا وجوب نہیں ہوا، یعنی اگر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں مسواک کو واجب قرار دیتا؛ لیکن مسواک کو واجب قرار نہیں دیا، مشقت کے وجود کی وجہ سے، لامر تہم میں امر سے مراد وجوب ہے استحباب نہیں اس لئے کہ استحباب تو ابھی بھی باقی ہے، یہاں وجوب کی نفی ہے سنیت کی نفی نہیں ہے، جس طرح صیغہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اسی طرح لفظ امر بھی وجوب کے لئے آتا ہے۔

فائدہ: یہاں علماء نے ایک مسئلہ کا مستنبط کیا ہے کہ جس طرح حضرات ائمہ قیاس کرتے ہیں اسی طرح جب کسی مسئلے میں نص موجود نہ ہو تو حضرات انبیاء بھی قیاس کرتے ہیں، نبی کریم ﷺ اپنی رائے سے مسواک کو واجب کرنا چاہتے تھے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی حکم نہیں آیا تھا، لیکن آپ کو جب خیال ہوا کہ واجب کرنے میں امت مشقت میں پڑ جائیگی تو آپ نے وجوب کا حکم نہیں دیا۔

مسواک کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب

ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے، اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، پھر ان دونوں حضرات کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں اگر جان بوجھ کر مسواک چھوڑ دے تو نماز باطل ہو جائیگی، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ نماز باطل تو نہیں ہوگی؛ لیکن ترک مسواک کی وجہ سے گنہگار ہو جائیگا، امام نووی اسحاق بن راہویہ کی

(۱) واعلاها تذکیر الشہادة عند الموت الدر المختار مع رد المحتار سنن الوضوء ۱/۱۱۵ ایم سعید، مرقاة

المفاتیح ۲/۳۸ مکتبہ اشرفیہ دیوبند

(۲) سورہ انبیاء، آیت: ۲۲

(۳) فیض الباری علی صحیح البخاری، باب الخلع وکیف الطلاق فیہ، رقم الحدیث: ۵۲۶۹

طرف وجوب کی نسبت کے منکر ہیں۔

مسواک سنت وضو ہے یا سنت صلاۃ؟

امام صاحب کے نزدیک مسواک سنت وضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک سنت صلاۃ ہے، یہ احناف و شوافع کا مشہور اختلاف ہے، اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے مسواک کر کے وضو کیا اور متعدد نمازیں پڑھیں تو ساری نمازیں سنت مسواک کے ثواب کے ساتھ ادا ہوئی یا نہیں؟ امام صاحب کہتے ہیں ساری نمازوں میں سنت مسواک کی فضیلت حاصل ہوگئی، امام شافعی فرماتے ہیں صرف ایک نماز میں فضیلت مسواک حاصل ہوئی، لیکن احناف و شوافع کے اختلاف کا محققین احناف و شوافع نے انکار کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں جس طرح امام شافعی مسواک کو سنت صلاۃ مانتے ہیں اسی طرح سنت وضو بھی مانتے ہیں، اور امام صاحب جس طرح سنت وضو مانتے ہیں سنت صلاۃ بھی مانتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے امام صاحب کا یہی مسلک نقل کیا ہے، ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک پانچ جگہوں پر مسواک کی زیادہ تاکید ہے (۱) عند اصفرار السن جب دانت پیلا ہو جائے (۲) عند تغیر الرائحة جب منہ میں بد بو آنے لگے، (۳) عند الاستيقاظ من النوم نیند سے بیدار ہونے کے وقت (۴) عند الوضو (۵) عند الصلاة، (۱) امام نووی، امام شافعی کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی کے یہاں پانچ موقعوں پر مسواک کی بڑی فضیلت ہے (۱) عند الوضو (۲) عند الصلاة (۳) عند قراءة القرآن (۴) عند تغیر الفم (۵) عند الاستيقاظ من النوم، گویا دونوں حضرات کے نزدیک مسواک وضو اور نماز کے وقت مسنون ہے، اسکی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام طحاوی جو ائمہ کے مذاہب کو خوب بہتر انداز میں جانتے ہیں انہوں نے اس مسئلے میں امام صاحب اور امام شافعی کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام صاحب کا مسواک کے سلسلے میں یہ قول بھی مشہور ہے کہ مسواک سنت دین ہے اور دین کا تعلق وضو اور نماز دونوں سے ہے، چنانچہ علامہ شرنبلالی امداد الفتاح میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب اس کو سنت دین جانتے ہیں۔ (۲)

اختلاف کی نوعیت:

اگر اختلاف کی یہ صورت ذکر کی جائے تو بہتر ہوگا کہ آپ ﷺ جس مسواک کو واجب قرار دینا چاہتے تھے وہ کس

(۱) فتح القدیر، کتاب الطهارة ۲۳/۱، مکتبہ زکریا دیوبند

(۲) وقول من قال: أنه من سنة الدين أقوى نقل ذلك أبي حنيفة، البناية شرح هداية باب السواك من سنن الوضوء، ۲۰۹/۱

وقت کی مسواک تھی؟ تو امام صاحب کہیں گے وہ وضو کے وقت کی مسواک ہے اور امام شافعی کہیں گے وہ نماز کے وقت کی مسواک ہے، اب اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ جس مسواک کو آپ واجب کرنا چاہتے تھے امام صاحب کے نزدیک وہ عند الوضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ عند الصلاة ہے، یہ اختلاف کی معقول وجہ ہو سکتی ہے، اب یہاں غور کرنا ہے کہ عند الصلاة زیادہ مناسب ہے یا عند الوضو زیادہ مناسب ہے، اس سلسلے میں بہتر یہ ہے کہ تمام روایتوں کو پہلے جمع کر لیا جائے تاکہ فیصلہ کرنا آسان ہو جائے، احادیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چار طرح کی روایتیں ہیں۔

(۱) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة (۱)

(۲) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضو (۲)

(۳) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضو (۳)

(۴) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة (۴)

حافظ ابن حجر چاروں روایت کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں جس روایت میں نماز کے ساتھ مع کا لفظ ہے وہ روایت شاذ ہے جو قابل اعتماد نہیں، البتہ وضو کے ساتھ مع اور عند دونوں لفظ صحیح ہے، خلاصہ یہ کہ وضو کے ساتھ عند اور مع دونوں لفظ آتا ہے اور نماز کے ساتھ عند کا لفظ آتا ہے مع کا لفظ زیادہ صحیح نہیں ہے۔

عند اور مع میں فرق:

یہاں مع اور عند کی حقیقت پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے، ار باب لغت کہتے ہیں مع مقارنت زمانی پر دلالت کرتا ہے، جب دو چیز کا زمانہ ایک ہو تو اس کے لئے مع کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے مرتت مع زید یعنی میرے اور زید کے گزرنے کا زمانہ ایک ہے اور عند قرب کے معنی دیتا ہے مقارنت کا معنی نہیں دیتا، دو چیز کا زمانہ ایک نہ ہو لیکن قریب قریب ہو تو اس کے لئے عند کا لفظ استعمال ہوتا ہے، گویا دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، جہاں مقارنت زمانی ہوگی وہاں قرب زمانی بدرجہ اولیٰ ہوگا، جہاں قرب ہو وہاں معیت کا پایا جانا ضروری نہیں، مقارنت عام ہے اور قرب خاص، اب غور کیا جائے کہ وضو کے لئے مع کا لفظ استعمال ہوا یعنی وضو اور مسواک کا ایک زمانہ ہونا چاہئے کیوں کہ مع

(۱) صحیح مسلم، باب السواك، رقم الحدیث: ۴۲

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما ذکر فی السواك، رقم الحدیث: ۱۷۸۷

(۳) صحیح البخاری، باب سواك الرطب واليابس للصائم، رقم الحدیث: ۱۹۳۳

(۴) صحیح البخاری، باب السواك يوم الجمعة، رقم الحدیث: ۸۸۷

مقارنت زمانی کا معنی دیتا ہے اور جب مع کے معنی صادق آگئے تو عند کا معنی بدرجہ اولیٰ صادق آگیا، اس لئے کہ مقارنت کے ساتھ قرب ضرور پایا جاتا ہے، لیکن نماز کے لئے عند کا لفظ آنا اور مع کے لفظ کا صحیح روایت میں نہ آنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسواک کا زمانہ نماز کے قریب ہونا چاہئے، نماز کے مقارن ہونا ضروری نہیں ہے اور وضو کے وقت جب مسواک کیا جائیگا تو ظاہر ہے کہ نماز کے قریب مسواک کرنا پایا جائیگا۔

دوسری بات: روایات کے الفاظ اور اس کی حقیقتوں میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کو نماز کے بجائے وضو سے زیادہ مناسبت ہے۔

پہلی دلیل: حدیث میں ہے السواک مطهرة للغم ومرضاة للرب، (۱) مسواک کو منہ کی طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، گویا مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ ہے اور وضو کا تعلق بھی طہارت سے ہے، معلوم ہوا کہ مسواک کو وضو سے زیادہ تعلق ہے۔

دوسری دلیل: نبی کریم ﷺ کا وضو سے پہلے مسواک کرنا ثابت ہے، نماز سے پہلے مسواک کرنا اس درجے میں ثابت نہیں ہے، اگر مسواک کا تعلق نماز سے ہوتا تو عموم بلوی ہوتا، یعنی اگر مسواک کا تعلق نماز سے ہوتا تو نبی کریم ﷺ سے کثرت کے ساتھ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت ہوتا اور حضرات صحابہ بھی نبی کریم ﷺ کا کثرت سے نماز کے وقت مسواک کرنا نقل کرتے، لیکن نہ حضور سے کثرت کے ساتھ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت ہے اور نہ ہی حضرات صحابہ کثرت سے نقل کرتے ہیں (۲) یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مسواک کا تعلق وضو کے ساتھ ہے نہ کہ نماز کے ساتھ۔

تیسری دلیل: ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضور شروع میں ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے خواہ با وضو ہوں یا بلا وضو ہوں؛ لیکن اخیر عمر میں ہر نماز کے لئے وضو مشکل ہو گیا تو صرف مسواک کر لیتے تھے، (۳) غور کرو اگر مسواک سنت صلاۃ ہوتی تو آپ ہر نماز کے لئے مسواک کرتے؛ لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے وقت مسواک کو وضو کے قائم مقام بناتے تھے، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ مسواک کا تعلق وضو سے زیادہ ہے، ان ہی وجوہات کی بنا پر احناف کہتے ہیں کہ جو

(۱) نسائی، باب الترغیب فی السواک، ص: ۳، مکتبہ دیوبند

(۲) صرف ایک صحابی زید بن خالد کا عمل بتایا گیا کہ وہ نماز کے وقت مسواک کرتے تھے، صرف ایک صحابی کا یہ عمل بتا رہا ہے کہ آپ ﷺ اور حضرات صحابہ کا عمومی عمل اس پر نہیں تھا۔

(۳) ابوداؤد میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں إن رسول اللہ ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرًا أو غير طاهرٍ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواک لكل صلاة، باب السواک، رقم الحدیث: ۴۸

مسواک آپ واجب کرنا چاہتے تھے وہ وضو کے وقت مسواک کرنا ہے، نہ کہ نماز کے وقت، اسی لئے احناف عند کل صلاة کی تقدیری عبارت بیان کرتے ہیں مع الوضو عند صلاة ایسی صورت میں وضو کے ساتھ مسواک کا مقارنت زمانی ہوگا اور نماز کے ساتھ قرب زمانی ہوگا، اس کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن حبان کی روایت ہے: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضو عند كل صلاة (۱) یہ بہت واضح روایت ہے جس میں وضو کا بھی ذکر ہے اور صلاة کا بھی ذکر ہے، وضو کے لئے مع کا لفظ ہے اور صلاة کے لئے عند کا لفظ ہے اور مطلب ہے کہ نبی کریم جس مسواک کو واجب کرنا چاہتے تھے وہ وضو سے متصل اور نماز کے قریب ہے اور وضو کے وقت مسواک کرنے کی صورت میں عند کل صلاة بھی اس پر صادق آ رہا ہے اس لئے کہ وضو نماز کے قریب ہوتی ہے۔

قولہ: قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی ابو سلمہ کی روایت دو صحابی حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی سے نقل کر رہے، ان دونوں روایتوں میں کون سی روایت رائج ہے، اس پر کلام کرتے ہوئے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ جو روایت میں نے اوپر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ نقل کی ہے یہی روایت محمد بن اسحاق بھی نقل کرتے ہیں اور وہ عن ابی سلمہ عن زید بن خالد روایت کرتے ہیں، امام ترمذی دونوں کے بارے میں اپنا رجحان نقل کرتے ہیں کہ میرے نزدیک دونوں روایت صحیح ہے، کیوں کہ حضرات محدثین حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو صحیح لغیرہ کہتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ اس کے راوی میں ضبط تام تو نہیں ہے؛ لیکن تعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے راوی کی خفت دور ہو جاتی ہے اس روایت کے سلسلہ میں بھی امام ترمذی فرماتے ہیں وحديث أبي هريرة إنما صحيح لأنه قد روى من غير وجه کہ اس میں صحت، راوی کے کمال ضبط کی وجہ سے نہیں بلکہ تعدد طرق کی وجہ سے آئی ہے، علامہ عراقی وغیرہ اس روایت کو صحیح لغیرہ تعدد طرق کی وجہ سے ہی مانتے ہیں۔

امام بخاری کی رائے: دونوں سند کے سلسلے میں امام ترمذی، امام بخاری کی رائے ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک زید بن خالد کی حدیث ابو ہریرہ کی حدیث سے زیادہ اصح ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری کا طرز عمل امام ترمذی کے بیان کے بالکل خلاف معلوم ہوتا ہے، امام بخاری نے بخاری میں ابو ہریرہ کی حدیث کے لئے معروف کا صیغہ استعمال کیا ہے اور زید بن خالد کی حدیث کے لئے مجهول کا صیغہ استعمال کیا ہے، علامہ بدالدرین عینی، امام بخاری کی عادت بیان کرتے ہیں کہ جو حدیث ان کی نظر میں مضبوط ہوتی ہے اس کے لئے معروف کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جو

(۱) صحیح ابن حبان، باب ذکر ارادة مصطفى عليه السلام، رقم الحديث: ۱۰۶۸

ان کی نظر میں کمزور ہوتی ہے اس کے لئے مجہول کا صیغہ استعمال کرتے ہیں، اس لئے امام بخاری کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن خالد کی روایت کو انہوں نے مرجوح قرار دیا ہے، اسی لئے ان کے لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اور ابو ہریرہ کی روایت کو مضبوط قرار دیا ہے، اس لئے ان کے لئے معروف کا صیغہ استعمال کیا ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے امام بخاری کی رائے کو صحیح نقل نہیں کیا ہے۔

امام ترمذی کے بیان اور امام بخاری کے طرز عمل میں تطبیق کی صورت:

علماء نے امام ترمذی کے بیان اور امام بخاری کے طرز عمل میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ امام بخاری نے زید بن خالد کے لئے جو مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زید بن خالد کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں زیادہ سے زیادہ یہ حسان کے راوی ہیں، صحاح کے راوی نہیں ہیں، امام بخاری نے شاید اسی لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے (۱) یہ تو بخاری کے بیان کا مطلب ہوا، امام ترمذی کی بات کہ امام بخاری نے زید بن خالد کی حدیث کو اصح قرار دیا ہے یہ بھی صحیح ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری نے دیکھا کہ زید بن خالد کی حدیث کا مضمون ابو ہریرہ کی حدیث کے مضمون سے زائد ہے، اس لئے کہ زید بن خالد کی حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ زید بن خالد نماز میں حاضر ہوتے تھے اور مسواک ان کے کان کے اوپر رہا کرتی تھی جیسے کہ کاتب کے کان میں قلم ہوتا ہے اور جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو پہلے مسواک کرتے پھر نماز شروع کرتے تھے، (۲) چونکہ اس حدیث کا فائدہ زیادہ ہے اس لئے امام بخاری نے اس کی حدیث کو ترجیح دی ہے، گویا محمد بن اسحاق کی وجہ سے روایت مرجوح ہو جاتی ہے اور زائد مضمون کی وجہ سے یہ روایت راجح ہو جاتی ہے، اس لئے دونوں بات صحیح ہے، اس طرح امام بخاری کی دونوں بات میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، امام ترمذی نے جو کہا کہ امام بخاری کے نزدیک زید بن خالد کی حدیث راجح ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد طرق کی وجہ محمد بن اسحاق کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے، اور مضمون زائد ہے اس لئے راجح ہے اور جہاں امام بخاری نے زید بن خالد کی حدیث کو مجہول کہا وہاں صرف محمد بن اسحاق کی رعایت کی گئی ہے۔

قوله وفي الباب: مسواک کی روایت اتنی متبرک ہے کہ امام ترمذی نے سترہ صحابہ کا نام شمار کیا ہے، ان کے علاوہ بھی صحابہ سے روایت منقول ہے، اس لئے محدثین کا فیصلہ ہے کہ مسواک کی روایت متواتر روایت ہے، تو اتر اسناد بھی ہے اور

(۱) اگرچہ امام بخاری اس کی توثیق کرتے ہیں؛ لیکن دوسرے لوگ ان پر جرح کرتے ہیں ان کی رعایت کرتے ہوئے امام بخاری نے مجہول کا صیغہ استعمال کر دیا ہے۔

(۲) ابوداؤد، باب السواک، رقم الحدیث: ۴۷

تو اثر عمل بھی ہے، اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ مسواک کرنا اگرچہ سنت ہے، فرض اور واجب نہیں؛ لیکن اگر کوئی مسواک کا انکار کر دے تو دائرہ ایمان سے خارج ہو جائیگا، کیوں کہ اس نے دین کے ایک یقینی حکم کا انکار کیا ہے، آگے امام ترمذی نے زید بن خالد کی تفصیلی روایت کو ذکر کیا ہے جس میں محمد بن اسحاق بھی راوی ہیں۔

قوله: لأخرت العشاء: ہمارے نزدیک ایک تہائی رات تک نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ نصف لیل تک مؤخر کرنا مستحب ہے اور نصف لیل سے زیادہ مؤخر کرنا بلا عذر کے مکروہ ہے ایک قول میں مکروہ تحریمی اور ایک قول میں مکروہ تنزیہی الایہ کہ سفر یا مرض کے عذر کی وجہ سے مؤخر کرے تو کراہت نہیں۔

(۱۹) بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَقْبِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ

فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا

(۲۸) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ أَحْمَدُ بْنُ بَكَّارٍ الدَّمَشْقِيُّ مِنْ وَلَدِ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةٍ صَاحِبِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: نَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَأَبِي سَلَمَةَ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا اسْتَقْبِظَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَا يَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يُفْرِغَ عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ؟!"

وفي الباب: عن ابنِ عُمَرَ، وجابرٍ، وعائشة.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

قال الشافعي: أَحَبُّ لِكُلِّ مَنْ اسْتَقْبِظَ مِنَ النَّوْمِ - قَائِلَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَهَا - أَنْ لَا يَدْخُلَ يَدَهُ فِي وَضُوئِهِ حَتَّى يَغْسِلَهَا، فَإِنْ أَدْخَلَ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا كَرِهْتُ ذَلِكَ لَهُ، وَلَمْ يَفْسِدْ ذَلِكَ الْمَاءُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى يَدِهِ نَجَاسَةٌ.

وقال أحمدُ بْنُ حَنْبَلٍ: إِذَا اسْتَقْبِظَ مِنَ اللَّيْلِ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي وَضُوئِهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا، فَأَعْجَبُ إِلَيَّ أَنْ يُهْرِيقَ الْمَاءَ.

وقال إسحاق: إِذَا اسْتَقْبِظَ مِنَ النَّوْمِ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ فَلَا يَدْخُلُ يَدَهُ فِي وَضُوئِهِ حَتَّى يَغْسِلَهَا.

نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ہاتھ نہ ڈالے

ترجمہ: حدیث (۲۸) حضور ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی رات میں نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ دو یا تین مرتبہ اس پر پانی انڈیلے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔
امام شافعی فرماتے ہیں میں ہر شخص کے لئے پسند کرتا ہوں جو نیند سے بیدار ہو خواہ قیلوہ کر کے اٹھے یا اس کے علاوہ سویا ہو۔ کہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس کو دھو ڈالے (گویا امام شافعی نے من الیل کی قید کو اتفاقی قرار دیا ہے، یہی جمہور علماء کے رائے ہے) پس اگر داخل کیا اپنا ہاتھ اس کو دھونے سے پہلے تو میں اس کے لئے یہ بات ناپسند کرتا ہوں، لیکن یہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا، جبکہ اس کے ہاتھ میں نجاست نہ ہو۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: جب کوئی شخص رات میں سو کر بیدار ہو (یعنی ان کے یہاں من الیل کی قید احترازی ہے دن کی نیند کے لئے یہ حکم نہیں) پس داخل کیا اس نے اپنا ہاتھ اپنے وضو کے پانی میں اس کو دھونے سے پہلے تو مجھے زیادہ پسند یہ بات ہے کہ پانی کو پھینک دے اور اسحاقؒ نے فرمایا جب کوئی نیند سے بیدار ہو خواہ رات میں خواہ دن میں تو اپنے وضو کے پانی میں ہاتھ نہ ڈالے یہاں تک کہ اس کو دھو لے۔

لیل کی قید اتفاقی ہے یا احترازی؟

روایت میں لیل کا لفظ ہے ترجمۃ الباب میں امام ترمذی نے لیل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے، یہاں یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ لیل کی قید، قید احترازی ہے یا قید اتفاقی ہے، امام احمد قید احترازی کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ حکم رات میں سو کر اٹھنے کا ہے، دن میں سو کر اٹھنے کا یہ حکم نہیں ہے، گویا انہوں نے لیل کی قید کا لحاظ رکھا ہے، اگر رات میں سو کر اٹھے اور ہاتھ دھونے سے پہلے ہاتھ برتن میں ڈال دے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، اور اگر دن میں سو کر اٹھے اور بغیر ہاتھ دھوئے برتن میں ڈال دے تو یہ مکروہ تنزیہی ہے، جمہور کے نزدیک لیل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے دن اور رات دونوں کا حکم ایک ہے، رات کی نیند لمبی ہوتی ہے اور دن کی نیند لمبی نہیں ہوتی ہے، اس لئے حدیث میں لیل کا تذکرہ کر دیا ہے، نیز عادت رات میں سونے کی ہوتی ہے دن میں سونے کی عادت نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی رات کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیل کی قید اتفاقی ہے، لیل مدار حکم نہیں ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بعض روایتوں میں لیل کا ذکر نہیں ہے، دوسری بات حدیث میں حکم کی علت بیان کی گئی ہے لا یدری أين بانت یدہ اور یہ علت رات اور دن دونوں کی نیند میں پائی جاتی ہے، اس لئے حکم عام

ہوگا، قاضی بیضاوی نے یہیں پر ایک بات بیان کی ہے جس کو جلال الدین سیوطی نے ذکر کیا ہے، بیضاوی کہتے ہیں کہ شریعت جب کسی حکم کے بعد کوئی علت بیان کرے تو اس حکم کا مدار یہی علت ہے، جب حضور نے ہاتھ نہ ڈالنے کی علت فرمائی کہ لا یدری أين باتت یدہ فرمایا تو اس کا مطلب ہے کہ ہاتھ نہ ڈالنے کی علت ہے ہاتھ کا نیند کی حالت میں نجاست کی جگہ میں جانے کا احتمال ہے اور یہ علت رات اور دن دونوں کی نیند میں پائی جاتی ہے، اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں لیل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

برتن میں ہاتھ نہ ڈالنے کی وجہ:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عرب گرم ملک ہے اور وہاں پانی کی قلت تھی اس لئے اہل عرب استنجاء بالحجارہ پر ہی اکتفاء کیا کرتے تھے، اور استنجاء بالحجارہ سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے، اگرچہ اتنی نجاست شریعت نے معاف کر دی ہے، لیکن نجاست کچھ نہ کچھ رہ جاتی ہے، اب غور کرو استنجاء بالحجارہ پر اکتفاء کیا گیا ہے ملک گرم ہے، ظاہر ہے کہ آدمی سوئے گا تو پسینہ آئے گا اور استنجاء کی جگہ پر بھی پسینہ آئے گا اب جہاں تھوڑی بھی نجاست ہو اگر وہاں پانی لگ جائے تو وہ پانی یا پسینہ ناپاک ہو گیا، نیند کی حالت میں ہو سکتا ہے کہ بے خبری میں اس ناپاک پسینہ پر ہاتھ لگ جائے، حضور نے اہل عرب کے اس صورت حال کو سامنے رکھ کر ہدایت فرمائی کہ جب سو کر اٹھو تو ہاتھ دھو لیا کرو، چونکہ ہاتھ کے ناپاک ہونے کا احتمال ہے اس لئے بغیر ہاتھ دھوئے پانی میں ہاتھ ڈال دینا احتیاط کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ہاتھ ڈال دے تو پانی کو ناپاک بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں ہے، بلکہ مشکوک ہے اور پانی کا پاک ہونا یقینی ہے اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ حدیث کی مخالفت کی وجہ سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

فائدہ: لا یدری أين باتت یدہ کی علت کے عموم سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی نیند سے بیدار نہ ہوا ہو؛ بلکہ پہلے سے ہی بیدار ہو اور اس کو شک ہو جائے کہ شاید میرا ہاتھ ناپاک جگہ پر پہنچ گیا ہے، بعض مرتبہ کھجلائے کی وجہ سے ہو سکتا ہے کہ ہاتھ اس ناپاک پسینہ پر پہنچ جائے تو اس صورت میں بھی حکم یہی حکم ہوگا، کبھی ایسا ہو بھی ہوتا ہے کہ بدن کے اندر گرمی دانے ہوتے ہیں اور آدمی کھجلاتا ہے تو گرمی دانے پھوٹنے کے بعد اس سے پانی نکلتا ہے یہ پانی بھی اچھا نہیں ہوتا ہے اور یہ پانی ہاتھ میں لگ جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے سر کھجلا یا اور سر میں جو گندگی اور جوئیں ہوتے ہیں وہ مرکز اس کی رطوبت ہاتھ پر لگ گئی، کبھی زخم سے پیپ نکل کر ہاتھ پر لگ جاتا ہے، غرضیکہ بیداری کی حالت میں ہاتھ کے

مشکوٰۃ ہونے کی مختلف صورتیں ہیں اس لئے اس وقت بھی ہاتھ کو پہلے دھو کر برتن میں ڈالنا چاہئے، اب تو علماء کی رائے ہے کہ چاہے ہاتھ مشکوٰۃ ہو یا نہ ہو جب وضو کے لئے بیٹھے تو پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھولے، اب یہ وضو کی سنت بن گئی، گویا حضرات علماء نے اس حدیث سے گٹے تک ہاتھ دھونے کی سنیت کا استنباط کیا ہے، لیکن بہت سے علماء نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے۔

ماء قلیل کی ناپاکی کا مسئلہ:

البتہ اس حدیث سے پانی کی ناپاکی کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر قلیل پانی میں قلیل نجاست پڑ جائے اور نجاست اتنی ہو کہ اس کی وجہ سے تغیر اوصاف نہ ہو تو بھی قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے محض شبہ نجاست کی وجہ سے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے، پس اگر یقینی طور پر ہاتھ پر نجاست کا علم ہو تو برتن میں ہاتھ ڈالنا ناجائز ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ہاتھ ڈالنے کی ممانعت اس لئے ہے کہ ہاتھ پر لگے قلیل نجاست سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ہاتھ پر لگے قلیل نجاست سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ بات واضح ہو گئی کہ آپ ﷺ کی نگاہ میں قلیل نجاست تغیر اوصاف کے بغیر بھی پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، ابن رشد مالکی اور دوسرے محقق علماء نے اس حدیث سے یہی مسئلہ ثابت کیا ہے، وضو سے پہلے ہاتھ دھونے کی سنیت کا مسئلہ دوسری حدیث سے ثابت ہے، اس حدیث سے ثابت نہیں ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ آپ ﷺ جب وضو کے لئے بیٹھے تھے تو پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھوتے تھے، بائیں صحابہ نے حضور کے وضو کی حکایت کی ہے اور تمام صحابہ نے وضو سے پہلے دونوں ہاتھ گٹے تک دھونے کا ذکر کیا ہے، امام ترمذی نے باب کی روایت سے ہاتھ دھونے کی سنیت کو ثابت کیا ہے، اسی لئے مسواک کے بعد اس مسئلے کو ذکر کیا ہے۔

(۲۰) بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

(۲۹) حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، وَبِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ الْعَقَدِيُّ قَالَا: نَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ حَرْمَلَةَ، عَنْ أَبِي ثِفَالٍ الْمُرِّيِّ، عَنْ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ حُوَيْطِبٍ، عَنْ جَدَّتِهِ، عَنْ أَبِيهَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ"

وفي الباب: عن عائشة، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وسهل بن سعد، وأنس.

قال أبو عسى: قال أحمد: لَا أَعْلَمُ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثًا لَهُ إِسْنَادٌ جَيِّدٌ.
وقال إسحاق: إِنَّ تَرَكَ التَّسْمِيَةَ عَامِدًا أَعَادَ الْوُضُوءَ، وَإِنْ كَانَ نَاسِيًا أَوْ مُتَوَلًّا أَجْرَاهُ.
قال محمد بن إسماعيل: أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.
قال أبو عيسى: وَرَبَّاحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ جَدَّتِهِ، عَنْ أَبِيهَا، وَأَبُوهَا سَعِيدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ
عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ، وَأَبُو ثَقَالٍ الْمُرِّيُّ: اسْمُهُ ثَمَامَةُ بْنُ حُصَيْنٍ، وَرَبَّاحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: هُوَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ
حُوَيْطِبٍ، مِنْهُمْ مَنْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ، فَقَالَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حُوَيْطِبٍ، فَنَسَبَهُ إِلَى جَدِّهِ.

وضو سے پہلے بسم اللہ کا بیان

ترجمہ: حدیث (۲۹) رباح بن عبد الرحمن بن ابی سفیان بن حویطب اپنے دادا سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اس شخص کا وضو نہیں جو اس پر اللہ کا نام نہ لے۔
امام ترمذی فرماتے ہیں: امام احمد نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس کی سند عمدہ ہو، امام اسحاق نے فرمایا کہ اگر وضو کرنے والے نے بالقصد بسم اللہ نہیں پڑھی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر نہیں پڑھی یا تاویل کر کے نہیں پڑھی تو اس کا وضو ہو گیا، امام بخاری فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں بہترین روایت رباح کی ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں، رباح اپنی دادی سے اور وہ اپنے ابا سے روایت کرتے ہیں اور ان کے ابا سعید بن زید ہیں، اور ابو ثقال مری کا نام ثمامہ بن حصین ہے، اور رباح بن عبد الرحمن اور ابوبکر بن حویطب ایک ہیں، بعض حضرات اس حدیث کو عن أبي بكر بن حويطب کہہ کر روایت کرتے ہیں، وہ اس راوی کو اس کے دادا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (۱)
تسمیہ: اس کے معنی ہیں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا، یہ پڑھنے سے بھی سنیت ادا ہو جاتی ہے، اگرچہ وضو کا ایک خاص تسمیہ ہے، بسم اللہ والحمد لله (۲) بعض روایتوں میں تسمیہ کا صیغہ یہ آیا ہے، بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام. (۳)

(۱) سنن وضو میں ایک تسمیہ عند الوضو ہے، یہ تو بالکل شروع میں آنا چاہئے لیکن امام ترمذی نے اس کو تیسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا اگرچہ پہلے نمبر کی چیز ہے، لیکن اس باب کی حدیث سند کے اعتبار سے قوی نہیں ہے؛ بلکہ متکلم فیہ اس لئے اس کو بعد میں ذکر کیا ہے۔

(۲) المعجم الصغير للطبراني باب من اسمه أحمد، رقم الحديث: ۱۹۶

(۳) قال في الفتح لفظها المنقول عن السلف وقيل عن النبي ﷺ بسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام، رد المحتار

تسمیہ عند الوضوء کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

جمہور، امام مالک، ابوحنیفہ، امام شافعی وغیرہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء، سنت یا مستحب ہے، بعض حضرات سنت مانتے ہیں، بعض مستحب مانتے ہیں، اصحاب طواہر اور امام احمد تسمیہ عند الوضوء کو ضروری مانتے ہیں، ان میں بعض لوگ شرط قرار دیتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا، بعض حضرات اس کو واجب مانتے ہیں، یعنی وضو تو ہو جائیگا؛ لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا، امام اسحاق کہتے ہیں جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دے تو وضو کا اعادہ کرنا ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑ دیا یا تسمیہ کی حدیث میں تاویل کر کے چھوڑ دیا تو وضو ہو جائیگا، تاویل کا مطلب یہ ہے کہ لا وضوء میں لاکو نفی کمال کا مان کر ترک کر دے۔ (۱)

علامہ ابن ہمام کے تفردات:

احناف میں علامہ ابن الہمام تسمیہ عند الوضوء کو واجب قرار دیتے ہیں، یہ علامہ ابن الہمام کے تفردات میں سے ہے تقریباً دس مسائل میں ابن الہمام کی رائے احناف کے خلاف ہے، علامہ ابن الہمام کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا جو ابن ہمام کے جانشین تھے، وہ کہتے ہیں کہ ہمارے استاذ ابن ہمام کے تفردات قابل قبول نہیں ہیں۔ (۲)

دلائل:

جو حضرات وضو میں تسمیہ کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل یہی حدیث ہے لا وضوء لمن لم يذكره اسم الله عليه، اس میں لافنی جنس کا ہے یعنی بغیر تسمیہ کے جنس وضو کی نفی ہے اور کسی چیز کی نفی واجب اور فرض کے چھوٹنے سے ہوتی ہے، علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ لا کے حقیقی معنی لافنی جنس ہے اور نفی کمال معنی مجازی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقی معنی پر عمل ہو سکتا ہو معنی مجازی مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہاں معنی حقیقی یعنی جنس مراد لینے میں کوئی

(۱) امام احمد کا ایک دوسرا قول وجوب کا ہے، قاضی ابوبکر ابن العربی کا بیان ہے کہ امام مالک بسم اللہ کے استیجاب کے قابل نہیں ہیں، ایک تیسرا قول امام مالک کا بدعت کا ہے، امام ابوحنیفہ کا ایک قول مستحب ہونے کا ہے، مگر راجح قول سنیت کا ہے۔

(۲) علامہ قاسم بن قطلوبغا ان کی ولادت ۸۰۲ھ میں قاہرہ میں ہوئی اور وفات ۸۷۹ھ میں ہوئی، بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے، ابن ہمام کو اپنے شاگردوں میں سب سے زیادہ ان پر ہی اعتماد تھا، اس لئے وفات کے وقت انہوں نے وصیت کی تھی کہ میرے بعد میری جگہ قاسم بن قطلوبغا درس دیا کریں گے، چنانچہ ان کی جگہ بیٹھ کر انہوں نے جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ ان کی خدمات سے ظاہر ہے، علامہ قاسم بن قطلوبغا جہاں بہت بڑے عالم تھے وہیں بہت بڑے زاہد و متقی بھی تھے، ان کے زہد و تقویٰ کا یہ حال تھا کہ تمام مذاہب کے علماء ان سے محبت کیا کرتے تھے، الا علام ۱۸۰/۵، دارالعلوم للملاہین بیروت۔

خرابی نہیں ہے، اس لئے نفی جنس کے معنی ہی مراد لئے جائیں گے، البتہ ابن ہمام پر اعتراض ہوگا کہ جب لافنی جنس کا ہے اور وضو ہوتا ہی نہیں ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تسمیہ فرض ہونا چاہئے حالانکہ آپ وجوب کے قائل ہیں، تو ابن ہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ فرض کا درجہ اس لئے نہیں دیا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اب علامہ ابن ہمام کی اس بات پر جمہور کی طرف سے غور کرنا ہے کہ جمہور، ابن ہمام کا کیا جواب دیتے ہیں، جمہور کہتے ہیں کہ علامہ ابن الہمام نے خود لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب (۱) میں لا کی جو تقریر کی ہے وہ بالکل اس کے خلاف ہے جو انہوں نے یہاں کی ہے، وہاں کہتے ہیں کہ ”لا“ نفی حقیقت یعنی نفی جنس کے لئے آتا ہے، آگے کہتے ہیں کہ نفی حقیقت کی دو قسم ہے: ایک نفی جنس حقیقی، ایک نفی جنس ادعائی، نفی جنس حقیقی کا مطلب ہے کسی چیز کی سرے سے نفی کر دینا یعنی وہ چیز ہے ہی نہیں، نفی جنس ادعائی کا مطلب ہے کہ چیز تو موجود ہے، لیکن کسی نے دعویٰ کر دیا کہ اس کا ہونا نہ ہونے کے درجے میں ہے، شریعت کا ایک انداز یہ ہے کہ شریعت کامل کے سامنے ناقص کو کالعدم سمجھتی ہے یعنی شریعت کہتی ہے کہ چیز تو ہے، لیکن کامل کے مقابلے میں ناقص کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے، اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً لا ایمان لمن لا امانة له، (۲) بغیر امانت کے ایمان ناقص ہے اس لئے شریعت نے امانت والے ایمان کامل کے مقابلے میں ناقص کو کالعدم سمجھ کر لا سے تعبیر کر دیا ہے، یہ نفی جنس ادعائی ہے، اسی طرح لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد، (۳) مسجد کی نماز کے مقابلے میں غیر مسجد کی نماز کو شریعت نے کالعدم قرار دیا ہے، حالانکہ نماز تو ہو جاتی ہے؛ لیکن شریعت نے ایسا سمجھا کہ مسجد کی نماز کے مقابلے میں گویا نماز ہوئی ہی نہیں، محسوسات میں اس کی مثال جیسے کہا جاتا ہے لا شجاع إلا علی (۴) بہادر تو اور بھی ہیں لیکن حضرت علی کی بہادری کے مقابلے میں اور لوگوں کی بہادری کو کالعدم سمجھا گیا، علامہ ابن ہمام وہاں نفی جنس کی دو قسم کرنے کے بعد کہتے ہیں یہ نفی دونوں قسم میں مشترک ہے، مطلب یہ ہوا کہ ”لا“ نفی جنس حقیقی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ادعائی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اب ان کے بیان پر غور کرو قاعدہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے کئی معنی ہوں اور وہ مشترک ہو تو تمام معنی میں اس کا استعمال حقیقتاً ہوتا ہے مجازاً نہیں ہوتا، جب مشترک کے تمام معنی حقیقی ہوتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفی جنس ادعائی بھی حقیقت ہے، پس ابن ہمام کا یہ کہنا کہ لا وضو لمن الخ میں نفی جنس

(۱) صحیح البخاری باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، رقم الحدیث: ۷۵۶

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی صفة الايمان، رقم الحدیث: ۳۰۳۲۰

(۳) سنن الدارقطنی، باب الحث لجار المسجد علی الصلاة فیہ، رقم الحدیث: ۱۵۵۲

(۴) المنہجی شرح المؤطا ۲۱۵/۷ باب ما جاء فی المهاجرة

ادعائی یعنی نفی کمال مجازی ہے یہ خود ابن ہمام کے بیان میں تضاد پایا جا رہا ہے، وہاں اس کو معنی حقیقی مان رہے ہیں اور یہاں معنی مجازی مان رہے ہیں، اس لئے ان کے بیان کو سامنے رکھ کر ہم ابن ہمام کو جواب دے سکتے ہیں کہ آپ نے نفی کمال کو جو مجازی مانا ہے وہ لغت کے اعتبار سے ہے اور ہم نے جو نفی کمال کو حقیقت مانا ہے وہ شریعت کے اعتبار سے ہے۔

دوسرا جواب: اگر نفی کمال کو معنی مجازی ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ قاعدہ تو مسلم ہے کہ جہاں معنی حقیقی معتذر ہو اور معنی مجازی کا قرینہ ہو تو وہاں حقیقت کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لے لیا جاتا ہے، یہاں لا کے حقیقی معنی مراد لینا معتذر ہے؛ کیوں کہ اگر لا کے معنی نفی جنس کے لئے جائیں تو یہ حدیث نص قطعی کے معارض ہو جائیگی نص قطعی ہے، یا ایہا الذی آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة الخ (۱) قرآن میں وضو کی حقیقت بتائی گئی ہے اس میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں ہے اگر لا کے معنی نفی جنس کے لیں تو حدیث کا مقتضی ہوگا کہ تسمیہ ضروری ہے، جب کہ قرآن سے تسمیہ کا غیر ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز اگر لا کو نفی جنس کے لئے لیا جائے یہ تو دوسری احادیث کے بھی معارض ہوگا، اس لئے کہ حدیث مسعی فی الصلوٰۃ میں آپ ﷺ نے نماز اور وضو کی تعلیم فرمائی تو آپ نے فرمایا جب تم نماز کا ارادہ کرو تو وضو کما أمرک اللہ (۲) پہلے اس طرح وضو کرو جس طرح اللہ نے حکم دیا ہے اور اللہ نے جو وضو کا حکم دیا ہے اس میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتا تو یہ تعلیم کا موقع تھا حضور ضرور اس کی تصریح فرماتے۔

تیسری دلیل: نبی کریم ﷺ کے وضو کو تقریباً بائیس صحابہ نے نقل کیا ہے کسی صحابی کے حکایت وضو میں تسمیہ کا ذکر نہیں آتا ہے تو کیا ایسا ممکن ہے کہ وضو میں تسمیہ ضروری ہو اور کوئی صحابی نقل کرنے میں اس کو بیان نہ کریں۔

چوتھی دلیل: اسی طرح اس حدیث پر بھی غور کرو جس میں نبی کریم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا بغیر تسمیہ کے ان کے صرف اعضاء وضو پاک ہوئے اور جس نے تسمیہ پڑھا اس کا پورا بدن پاک ہو گیا، (۳) اگرچہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، لیکن تعدد طرق کی بنا پر اس کو تقویت ہو جاتی ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتا تو بغیر تسمیہ کے اعضاء وضو بھی پاک نہیں ہونا چاہئے، لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے اعضاء وضو تو پاک ہو جائیں گے، معلوم ہوا کہ تسمیہ فرض نہیں ہے۔

پانچویں دلیل: یہاں حدیث میں نفی، وضو کی ہے طہارت کی نفی نہیں ہے، یہ نہیں کہا گیا ہے لا طہارة لمن لم يذكر اسم الله بلکہ کہا گیا لا وضو لمن لم يذكر اسم الله یہ ایک لطیف جواب ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ وضو ماخوذ

(۱) المائدة: ۶ (۲) عمدة القاري باب الاستنشار في الوضوء ۱۵/۳ مکتبہ شاملہ

(۳) سنن دارقطنی، باب التسمیة علی الوضوء، رقم الحدیث: ۲۳۳

ہے ”وضاءت“ سے اور وضاءت کے معنی آتے ہیں روشنی کے، وضو کا لفظ اشارہ کر رہا ہے کہ قیامت کے روز امت محمدیہ کے اعضاء وضو روشن ہوں گے اور یہی میدان حشر میں امت محمدیہ کی پہچان ہوگی یعنی وضاءت کا تعلق عالم آخرت سے ہے اور ایک ہے طہارت یعنی مفتاح صلاۃ ہونا جس کی وجہ سے نماز پڑھنا صحیح ہو جائے وہ طہارت ہے، ظاہر ہے کہ اس کا تعلق حکم دنیوی سے ہے، پس معلوم ہوا کہ وضو الگ چیز ہے اور طہارت علیحدہ چیز ہے، دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ صرف اعضاء وضو کو دھولیا جائے تو یہ مفتاح صلاۃ ہو جائیگا، لیکن آخرت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے سنن و مستحب سب کی رعایت کرنی پڑیگی، تب اعضاء وضو پر نورانیت آئیگی، حاصل یہ ہے کہ طہارت کے لئے فرض پر اکتفاء کرنا کافی ہے اور وضائت کے لئے فرض کے ساتھ سنن و مستحب کی رعایت بھی ضروری ہے، حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں وضائت کی نفی ہے طہارت کی نفی نہیں ہے اور روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ طہارت تو ہو جائیگی؛ لیکن اس پر وضائت کی فضیلت حاصل نہیں ہوگی، اس کے لئے تسمیہ بھی پڑھنا پڑیگا۔

چھٹی دلیل: ابو داؤد میں مہاجر بن منفذ سے روایت ہے امام طحاوی نے بھی ترک تسمیہ پر اسی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے، ایک مرتبہ حضور کہیں سے واپس آ رہے تھے مہاجر نے سلام کیا حضور نے جواب نہیں دیا یہاں تک کہ تیمم کیا پھر جواب دیا اور فرمایا کہ میں طہارت پر نہیں تھا (۱) اور میں نے بغیر طہارت کے اللہ کا نام لینا مناسب نہیں سمجھا، امام طحاوی فرماتے ہیں اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدیث کی حالت میں اللہ کا نام نہیں لینا چاہئے، تو بسم اللہ کیسے پڑھا جائے۔

امام طحاوی کے استدلال پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر امام طحاوی کے اس استدلال پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا تقاضہ تو یہ ہے کہ حالت حدیث میں اللہ کا ذکر کرنا مکروہ ہو کیوں کہ حضور نے کرہت کا لفظ فرمایا ہے، لیکن یہ اعتراض امام طحاوی پر آنکھ بند کر کے کر دیا گیا ہے، امام طحاوی کی بات پر غور نہیں کیا گیا، امام طحاوی کا استدلال اس حدیث سے اتنا ہے کہ نبی کریم نے ایک خاص وضو میں بسم اللہ نہیں پڑھا اور امام طحاوی کہتے ہیں اگر کسی چیز کا ترک ایک مرتبہ بھی ثابت ہو جائے تو یہ عدم وجوب کی دلیل ہوتی ہے، باقی یہ سوال کہ بسم اللہ مستحب نہیں ہونا چاہئے تو اس کا جواب خود امام طحاوی نے دیا ہے کہ یہ حکم شروع میں تھا، یذکر اللہ علی کل أحيانہ (۲) سے اس کا نسخ ہو گیا ہے۔

(۱) عن المهاجر بن قنفذ أنه سلم على رسول الله ﷺ وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ من وضوئه قال إنه لم يمنعي أن أردد عليك إلا إنني كرهت أن أذكر الله إلا على طهارة، طحاوي باب التسمية على الوضوء ۱/ ۲۴ مکتبہ اشرفیہ دیوبند

(۲) مسلم شریف، باب یذکر اللہ فی حال، رقم الحدیث: ۱۱۷

ربیعۃ الراۃ کی رائے اور اس کا جواب:

امام مالک کے استاذ ربیعۃ الراۃ نے اس حدیث کا ایک اور جواب دیا ہے، ابوداؤد نے اس کو نقل کیا ہے کہ ربیعۃ الراۃ لم یذکر اسم اللہ (۱) کا مطلب بیان کرتے ہیں نیت کرنا، یعنی یذکر اسم اللہ کا معنی ہے دل میں وضو کا ارادہ کرنا بسم اللہ پڑھنا اس سے مراد ہی نہیں ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے اگر نیت مراد ہوتی تو ذکر کا لفظ استعمال نہیں ہوتا اس لئے کہ ذکر کا تعلق لسان سے ہوتا ہے اگر دل سے اس کا تعلق ہوتا تو بجائے ذکر کے فکر کا لفظ ہوتا۔

قوله قال أحمد: امام احمد فرماتے ہیں کہ اس باب میں کوئی بھی حدیث صحیح سند سے ثابت نہیں ہے، یعنی ہر حدیث ضعیف ہے اس کے باوجود امام احمد تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ تعدد سند سے جبر نقصان ہو جاتا ہے لہذا یہ حسن لغیرہ کے درجہ کی حدیث ہو جاتی ہے۔

(۲۱) باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق

(۳۰) حدثنا قُتَيْبَةُ، نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ وَ جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَثِرْ، وَإِذَا اسْتَجَمَرْتَ فَأَوْتِرْ" وفي الباب: عَنْ عُثْمَانَ، وَلَقِيْطِ بْنِ صَبْرَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَالْمُقَدِّمِ بْنِ مَعْدِيكَرِبٍ، وَوَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ.

قال أبو عيسى: حديث سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ حديث حسن صحيح.

وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَنْ تَرَكَ الْمَضْمَضَةَ وَالِاسْتِنْشَاقَ، فَقَالَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: إِذَا تَرَكَهُمَا فِي الْوُضوءِ حَتَّى صَلَّى أَعَادَ الصَّلَاةَ، وَرَأَوْا ذَلِكَ فِي الْوُضوءِ وَالْجَنَابَةِ سَوَاءً، وَبِهِ يَقُولُ ابْنُ أَبِي لَيْلَى، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

وقال أحمد: الْإِسْتِنْشَاقُ أَوْ كَدُّ مِنَ الْمَضْمَضَةِ.

قال أبو عيسى: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: يُعِيدُ فِي الْجَنَابَةِ وَلَا يُعِيدُ فِي الْوُضوءِ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَبَعْضِ أَهْلِ الْكُوفَةِ.

(۱) ابوداؤد باب في التسمية على الوضوء، رقم الحديث: ۱۰۲

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُعِيدُ فِي الْوُضُوءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ، لَأَنَّهُمَا سُنَّةٌ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَا تَجِبُ الْإِعَادَةُ عَلَى مَنْ تَرَكَهُمَا فِي الْوُضُوءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ.

کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۰) نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”جب تم وضو کرو تو ناک جھاڑو اور جب پتھر سے استنجاء کرو تو طاق عدد کا استعمال کرو۔

علماء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے مضمضہ اور استنشاق کو چھوڑ دیا ہے، چنانچہ ایک جماعت کہتی ہے جب ان دونوں کو ترک کر دیا وضو میں یہاں تک کہ اس وضو سے نماز پڑھ لیا تو نماز کا اعادہ کرے ان حضرات نے وضو اور جنابت میں دونوں کو یکساں قرار دیا ہے اور اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک، احمد اور اسحاق ہیں اور امام احمد نے فرمایا: استنشاق، مضمضہ سے زیادہ موکد ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: اہل علم کی ایک جماعت نے کہا کہ وہ (یعنی تارک مضمضہ واستنشاق) غسل جنابت میں نماز کو لوٹائے اور وضو میں نہیں لوٹائیگا، اور وہ سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ (احناف) کا قول ہے اور ایک جماعت نے کہا (نماز کو) نہ وضو میں لوٹائیگا اور نہ غسل جنابت میں اس لئے کہ وہ دونوں نبی کریم ﷺ کی سنت ہے، پس جو شخص وضو میں اور غسل جنابت میں دونوں کو چھوڑ دے اس پر نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب نہیں اور یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

قوله: مضمضة: فعلل سے ہے مضمضہ کے لغوی معنی آتے ہیں تحريك الماء في الفم منھ میں پانی ڈال کر گھومانا، امام نووی نے اس کا کمال درجہ بتلایا ہے منھ میں پانی ڈالنا اور پھر اس کو حرکت دینا اور حرکت دے کر پانی منھ سے باہر کر دینا، اور سنت طریقہ یہی ہے، استنشاق یہ نشوق سے ماخوذ ہے نشوق کے معنی آتے ہیں سانس کے ذریعہ ناک کے اندر پانی چڑھانا ادخال الماء في الأنف بنفس ایک ہے استنثار، جس کے معنی ہیں سانس کے ذریعہ ناک کے پانی کو جھاڑ دینا، استنثار نُثْرَة سے ماخوذ ہے، نُثْرَة کہتے ہیں ناک کے اوپر جو سخت حصہ ہے جس کو بانسہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ سانس کے ذریعہ ناک کے بانسے تک پانی چڑھایا جائے اور پھر سانس کے ذریعہ اسی پانی کو جھاڑ دیا جائے، سنن وضو میں مضمضہ اور استنشاق بھی ہے۔

قوله: إذا توضأت فانتثر: سوال یہ ہے کہ ترجمۃ الباب تو ہے مضمضہ اور استنشاق کا اور اس کو ثابت کرنے کے

لئے جو روایت ذکر کیا ہے اس میں اس کا ذکر نہیں ہے، گویا روایت ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ یہ مطابقت التزامی ہے مطابقی نہیں ہے، اس لئے کہ استنثار کے معنی ہے ناک کے اندر کے پانی کو نکالنا اور نکالنا اسی وقت ہوگا جب پہلے ناک میں پانی داخل کریں گے، پس انثار مستلزم ہے استنشاق گویا دونوں میں لازم و ملزوم کا علاقہ ہوا اور استنشاق بطور دلالت التزامی کے ثابت ہو گیا اور مضمضہ کو بطور دلالت النص کے ثابت کیا گیا ہے، اس لئے کہ ناک میں پانی داخل کرنے اور نکالنے کا حکم ہے، دیکھا جائے تو ناک کے اندر آلاش رہتی ہے اور ناک سے زیادہ منہ میں آلاش رہتی ہے، ہر وقت لعاب تو منہ میں ہی رہتا ہے، اس لئے کہہ سکتے ہیں جہاں کم آلاش ہے اس کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو جہاں زیادہ آلاش ہے اس کو دھونے کا حکم تو بدرجہ اولیٰ ہوگا، لہذا استنثار سے مضمضہ کا ثبوت بطور دلالت النص کے ہوتا ہے۔

دوسرا طریقہ: منہ سے گناہ کا صدور زیادہ ہوتا ہے بمقابلہ ناک کے اس لئے کہ زبان سب سے خطرناک چیز ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مجھے اندیشہ ہے کہ میری امت زبان کی وجہ سے زیادہ گمراہ ہوگی، اور آپ نے فرمایا زیادہ تر لوگ جہنم میں زبان کی وجہ سے جائیں گے (۱) معلوم ہوا کہ ناک سے اتنی برائی صادر نہیں ہوتی ہے جتنی زبان سے صادر ہوتی ہے تو جب ناک صاف کرنے کا حکم دیا گیا تو جس عضو سے زیادہ برائی صادر ہوتی ہے اس کو صاف کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا، پس استنثار سے معلوم ہوا کہ مضمضہ تو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ استنثار سے زیادہ اہم ہے، یہ بطور دلالت النص کے ثابت ہے۔

قولہ: وإذا استجمرت: استجمار کے تین معنی آتے ہیں (۱) استنجاء بالحجارة کرنا (۲) رمی جمار کرنا جس کا تعلق حج سے ہے (۳) مردے کو دھونی دینا، جس کا تعلق کتاب الجنائز سے ہے، امام ترمذی نے إذا استجمرت فاوتر کے ذریعہ بتایا یہاں استجمار کے معنی استنجاء بالحجارة کے ہیں۔

مضمضہ، استنشاق کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

ابوثور اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ استنثار ضروری ہے، اور مضمضہ سنت ہے امام احمد کا دوسرا قول اور اصحاب ظواہر، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، عبداللہ بن مبارک کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق دونوں واجب ہے، وضو میں بھی اور غسل میں بھی، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں دونوں سنت ہے اور دونوں میں سنت ہے، امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت ہے اور غسل میں فرض ہے۔

دلائل:

ابو ثور اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں استنثار کی زیادہ اہمیت آئی ہے بمقابلہ مضمضہ کے استنثار کے بارے میں ہے: إذا توضأت فانتثر، انتثر امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے مضمضہ کے سلسلے میں امر کا صیغہ نہیں آتا ہے اور استنثار کی اہمیت اس لئے بھی زیادہ ہے کہ حدیث میں ہے جب انسان سو جاتا ہے تو شیطان اس کے خیشوم پر بیٹھ جاتا ہے اور پیشاب کرتا رہتا ہے؛ لہذا اس گندگی کو دور کرنے کی زیادہ تاکید کی گئی، معلوم ہوا کہ استنشاق کی اہمیت مضمضہ سے زیادہ ہے اس لئے استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے۔

امام احمد اور عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی دلیل:

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تقریباً بائیس صحابہ نے نبی کریم ﷺ کے وضو کی حکایت کی ہے اور ان تمام صحابہ کے وضو میں مضمضہ اور استنشاق کا بالاتفاق ذکر ہے، اگر معمولی چیز ہوتی تو اتنی پابندی کے ساتھ تمام صحابہ کے وضو میں اس کا ثبوت نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ حضور پابندی سے مضمضہ اور استنشاق کرتے تھے، اور موافقت وجوب کی دلیل ہے، لہذا مضمضہ اور استنشاق واجب ہے۔

امام مالک اور شافعی کی دلیل:

سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا قرآن میں کوئی ذکر نہیں ہے، اگر یہ کوئی اہم چیز ہوتی تو قرآن میں ضرور اس کا تذکرہ ہوتا، قرآن کا ان دونوں کے ذکر سے خالی ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فرض اور واجب نہیں ہے، دوسری بات: غسل اور وضو یہ طہارت کی قبیل سے ہے اور اس کا تعلق انسان کے ظاہر بدن سے ہے، اور منہ کا اندرونی حصہ یہ باطن جسم ہے ناک کا اندرونی حصہ یہ باطن جسم ہے، لہذا وضو اور غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے، حضرات صحابہ کا وضو میں مضمضہ اور استنشاق پر اتفاق نقل کرنا یہ عمل کے اوپر اتفاق نقل کرنا ہے، وجوب کے اوپر نہیں ہے کیوں کہ حضور اور صحابہ جس طرح فرض اور واجب کام کرتے تھے سنت اور مستحب کام بھی کرتے تھے، لہذا آپ ﷺ کا کسی کام کو ہمیشہ کرنا وجوب کی دلیل نہیں بن سکتی ہے جب تک کہ وجوب کے لئے کوئی اور دلیل نہ آجائے لہذا زیادہ سے زیادہ اس کو سنت کہہ سکتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

غور کرنا چاہیے کہ آنکھ اور منہ کا اندرونی حصہ یہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے، ہم کو ہر لحاظ سے غور کرنا ہوگا، حسی

اعتبار سے دیکھا جائے تو منہ کا اندرونی اگر انسان منہ کھول کر رکھے تو ظاہر عضو معلوم ہوتا ہے اور اگر بند کر کے رکھے تو باطن عضو معلوم ہوتا ہے، شرعی اعتبار سے بھی من وجہ یہ داخل عضو اور من وجہ خارج عضو معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ روزہ دار اگر روزہ کی حالت میں کلی کرتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو روزے پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ روزہ دار کا منہ میں پانی لینا ایسا ہے جیسے چلو میں پانی لینا، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ شریعت نے منہ کو خارج عضو قرار دیا ہے۔

اور اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ روزہ دار منہ کے تھوک اور لعاب کو اندر گھونٹ لے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ منہ کا اندرونی حصہ شریعت نے داخل عضو میں شمار کیا ہے، جیسے روزہ کی حالت میں پیٹ میں غلہ ہو تو اس کا اثر روزہ پر نہیں پڑتا ویسے منہ کے لعاب کو گھونٹ لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے معلوم ہوا کہ جیسے پیٹ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے، اسی طرح منہ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے، شریعت کے حکم سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ شریعت نے منہ کو من وجہ داخل اور من وجہ خارج سمجھا ہے، جب اس میں دونوں جہت آگئی اب ہمیں غور کرنا ہے کہ ہم مضمضہ اور استنشاق کو کہاں ضروری قرار دیں اور کہاں سنت قرار دیں۔

منہ اور ناک وجہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب ہم نے اس مسئلہ پر غور کیا تو ہمیں وضو کے باب میں کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جس سے ہم یقینی طور کہہ دیں کہ وضو کے باب میں منہ کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے اسی طرح ناک کا اندرونی حصہ داخل عضو ہے یا خارج عضو ہے، بلکہ وضو کے باب میں جب ہم دیکھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ناک کا اندرونی حصہ اور منہ کا اندرونی حصہ، داخل عضو ہے خارج عضو نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن میں ہے: فاغسلوا وجوهکم اب وجہ کی حقیقت پر غور کرنا چاہئے، وجہ یہ ماخوذ سے مواجہ سے، وجہ کو وجہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ آمنا سامنا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مواجہت اوپر کے چہرے کی ہوتی ہے منہ اور ناک کے اندرونی حصہ کی نہیں ہوتی ہے، لفظ وجوہکم سے معلوم ہوا کہ جس حصے کی مواجہت ہوتی ہے وہ وجہ میں داخل ہے اور جس حصے کی مواجہت نہیں ہوتی وہ وجہ میں داخل نہیں، خارج ہے، قرآن کی آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ منہ کا اندرونی اور ناک کا اندرونی حصہ وجہ میں داخل نہیں ہے، روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، روایت میں ہے، جب انسان کلی کرتا ہے تو منہ کا گناہ جھڑ جاتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے اندر کا گناہ نکل جاتا ہے، چہرہ دھوتا ہے تو چہرہ کا گناہ نکل جاتا ہے (۱) دیکھو حدیث میں ناک اور منہ کو چہرے سے الگ کر کے

(۱) سنن ابن ماجہ باب ثواب الطهور، رقم الحدیث: ۱۸۲

ذکر کیا گیا ہے، لہذا اگر ہم وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو ضروری قرار دے دیں تو نص کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی لازم آئیگی، قرآن میں تو ہے کہ چہرہ کو دھوؤ اور ناک اور منہ کا اندرونی حصہ چہرہ میں داخل نہیں اگر ہم ان دونوں کا دھونا بھی لازم قرار دیں تو کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی لازمی آئیگی لہذا وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو سنت کا درجہ دیں گے اس لئے کہ خبر واحد سے ثابت ہے۔

غسل میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے:

(۱) رہ گیا معاملہ غسل کا تو، غسل کو قرآن کریم میں باب طہارت میں قرار دیا ہے جیسے کہ وضو کو باب طہارت میں قرار دیا ہے؛ لیکن وضو کی طہارت اور غسل کی طہارت میں قرآن نے فرق کر دیا ہے، وضو میں نفس طہارت ہو بس کافی ہے، لیکن غسل کے باب میں قرآن نے کہا فاطہروا یعنی غسل کی طہارت میں مبالغہ ہونا چاہئے یہاں صرف ظاہر عضو کی طہارت مطلوب نہیں ہے؛ بلکہ طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے، طہارت میں مبالغہ کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ ظاہر بدن تو شامل ہے ہی، جو حصہ من وجہ خارج اور من وجہ داخل ہے اس کو بھی طہارت میں شامل کر لو، غسل کے اندر اگر مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا جائے تو یہ زیادتی علی الکتاب نہیں ہے؛ بلکہ قرآن کا عین منشاء ہے اور فاطہروا پر پورا پورا عمل ہو جائیگا، اس لئے امام صاحب نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث کا بھی تقاضہ ہے کہ ناک کے اندرونی حصہ کو غسل میں شامل کرو حدیث میں ہے تحت کل شعرة جنابة (۱) ہر بال کے نیچے جنابت ہے اور ناک کے اندر بھی بال ہے لہذا اس کے نیچے بھی جنابت ہے، ناک کے اندرونی حصہ کا بھی غسل ہونا چاہئے۔

(۳) یہ مسئلہ جمہور کے یہاں متفق علیہ ہے کہ حدث اصغر میں انسان قرآن زبانی پڑھ سکتا ہے؛ لیکن جنابت کی حالت میں زبانی قرآن نہیں پڑھ سکتا ہے، معلوم ہوا کہ جنابت کا اثر منہ کے اندر بھی ہے، اسی لئے جنابت کی حالت میں قرآن پڑھنا منع ہے، اس سے بھی یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ جنابت کا اثر منہ کے اندر بھی ہے، لہذا غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی پہنچانا فرض ہے، علامہ بدر الدین عینی نے ذکر کیا ہے کہ غسل کے باب میں کہیں بھی یہ نہیں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ بغیر مضمضہ استنشاق کے غسل کیا ہے یہ یعنی غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر موانعت یہ بھی وجوب کی دلیل ہے۔

امام بخاری کی رائے:

امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ مضمضہ غسل میں ضروری ہے، انہوں نے غسل کے باب میں پہلے تو ذکر کیا ہے کہ غسل سے پہلے مکمل وضو ہونا چاہئے تاکہ غسل میں اعضاء وضو مقدم ہوں؛ کیوں کہ اعضاء وضو کو دیگر اعضاء پر شرافت حاصل ہے، ظاہر ہے جب مکمل وضو کیا جائیگا تو اس میں مضمضہ بھی ہوگا استنشاق بھی ہوگا، چہرہ، ہاتھ، پاؤں بھی دھویا جائیگا، مسح بھی کیا جائیگا، آگے چل کر امام بخاری مستقل باب قائم کر رہے ہیں المضمضة والاستنشاق وضو کے باب کے بعد انہوں نے مستقل مضمضہ اور استنشاق کا باب قائم کیا ہے، اس سے امام بخاری یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق کر لیا گیا ہے، لیکن یہ وضو کا جز نہیں ہے، بلکہ غسل کا جز ہے؛ اس لئے ہم نے مضمضہ استنشاق کو وضو سے الگ کر کے دکھایا ورنہ اگر مضمضہ استنشاق وضو ہی کا جز ہوتا ہے تو جس طرح مضمضہ استنشاق کا باب قائم کیا غسل وجہ، غسل یدین کا بھی الگ باب قائم کرتے، پس دیگر اعضاء کا الگ باب میں ذکر نہ کرنا اور مضمضہ اور استنشاق کو الگ ذکر کرنا اس سے امام بخاری کا مقصد یہی ہے کہ اگرچہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں کیا گیا ہے؛ لیکن یہ وضو کا جز نہیں ہے؛ بلکہ غسل کا جز ہے، یعنی جس طرح غسل میں دیگر اعضاء کا دھونا ضروری ہے اسی طرح مضمضہ اور استنشاق بھی ضروری ہے۔

(۲۲) بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ

(۳۱) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى نَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُوسَى، نَا خَالِدٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ، فَعَلَّ ذَلِكَ ثَلَاثًا.

وفي الباب: عن عبد الله بن عباس.

قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن زيد حديث حسن غريب.

وقد روى مالك وابن عيينة وغير واحد هذا الحديث، عن عمرو بن يحيى، ولم يذكروا هذا الحرف: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ" وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ خَالِدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَخَالِدٌ ثِقَةٌ حَافِظٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.

وقال بعض أهل العلم: المضمضة والإستنشاق من كفٍّ واحدٍ يُجزئ، وقال بعضهم: تفرّيقها أحب إلينا، وقال الشافعي: إن جمعهما في كفٍّ واحدٍ فهو جائز، وإن فرقهما فهو أحب إلينا.

ایک چلو سے کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۱) حضرت عبداللہ بن زید کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کرتے دیکھا آپ نے یہ کام تین مرتبہ کیا۔

اور اس مسئلے میں ابن عباس کی روایت ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زید کی حدیث حسن غریب ہے اور امام مالک ابن عیینہ اور متعدد روایات نے اس حدیث کو عمرو بن یحییٰ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ لفظ کہ ”نبی ﷺ نے ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کیا“ ذکر نہیں کرتے اس کو خالد بن عبداللہ ہی نے ذکر کیا ہے اور خالد محدثین کے نزدیک ثقہ اور حافظ ہیں اور بعض اہل علم نے کہا مضمضہ اور استنشاق ایک چلو سے کافی ہے اور بعض علماء نے کہا ان کو جدا جدا کرنا ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے اور امام شافعی نے فرمایا اگر وضو کرنے والے نے دونوں کو ایک چلو میں جمع کیا تو وہ جائز ہے اور اگر اس نے جدا جدا کیا تو وہ ہمیں زیادہ پسند ہے۔

تشریح: مضمضہ اور استنشاق کا دوسرا باب ہے، پہلے باب میں مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت بتلائی گئی تھی کہ سنت ہے یا واجب ہے، اس دوسرے باب میں اس کی کیفیت بیان کر رہے ہیں، مضمضہ استنشاق کے دو طریقے ہیں، فصل اور وصل، وصل کا مطلب یہ ہے کہ ایک چلو پانی لیکر آدھے سے کلی کیا جائے آدھے کو ناک میں ڈالا جائے، ایک ساتھ مضمضہ استنشاق دونوں کیا جائے، فصل یہ ہے کہ پہلے تین مرتبہ مضمضہ کر لیا جائے پھر تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، دونوں فعل الگ الگ ہو اور دونوں کے لئے پانی بھی الگ ہو، امام نووی نے مضمضہ استنشاق کی پانچ شکلیں ذکر کی ہیں۔ (۱) ایک چلو سے ہو فصل کے ساتھ، (۲) ایک چلو سے ہو وصل کے ساتھ، ایک چلو میں فصل اور وصل دونوں کا احتمال ہے، (۳) دو چلو سے ہو تو اس میں فصل کی صورت متعین ہے، ایک چلو میں مضمضہ کر لو ایک چلو میں استنشاق کر لو، (۴) تین چلو سے ہو اس میں وصل متعین ہے، طریقہ یہ ہے کہ ایک چلو سے آدھا منہ میں آدھا ناک میں، (۵) چھ چلو سے ہو اس میں فصل متعین ہے، تین چلو سے مضمضہ کر لو تین سے استنشاق۔

مذاهب فقہاء:

اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ وصل اور فصل دونوں جائز ہے اور دونوں احادیث سے ثابت ہے، البتہ اولیت میں اختلاف ہے کہ فصل بہتر ہے یا وصل بہتر ہے، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ فصل کو بہتر سمجھتے ہیں، وصل خلاف اولیٰ ہے، امام مالک کا بھی نظریہ یہی ہے، امام شافعی کا ایک قول امام ترمذی نقل کرتے ہیں کہ فصل زیادہ بہتر ہے، لیکن شوافع کے یہاں مشہور وصل ہے، امام نووی نے یہی نقل کیا ہے، ایک قول امام مالک کا بھی وہی ہے۔ (۱)

دلائل: امام شافعی کی دلیل عبداللہ بن زید کی ترمذی کی روایت ہے کہ ایک ہتھیلی سے مضمضہ بھی کیا استنشاق بھی کیا اور تین بار اس طرح کیا، ہر بار میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کیا۔

امام شافعی کی دلیل کے جواب:

(۱) امام صاحب کی طرف سے اس حدیث کے مختلف جوابات دئے جاتے ہیں، ملا علی قاری نے ذکر کیا ہے کہ یہ تنازع فلان کے قبیل سے ہے، ایک عامل کا معمول ذکر کر دیا گیا ہے، یعنی مضمض کا معمول من کف واحد ذکر کیا گیا اور دوسرے فعل کے معمول کو حذف کر کے پہلے فعل کے معمول پر عطف کر دیا گیا ہے، تقدیری عبارت ہے مضمض من کف واحد واستنشاق من کف واحد۔

(۲) علامہ ابن ہمام نے دوسرا جواب دیا ہے کہ من کف واحد یہ وصل کے معنی نہیں دے رہا ہے؛ بلکہ من کف واحد یہ احتراز ہے من کفین سے مضمض واستنشاق من کف واحد لا من کفین مطلب یہ ہے کہ چہرہ دھونے میں دونوں ہاتھوں کو لگایا جاتا ہے یہاں بتلایا کہ مضمضہ اور استنشاق میں ایک ہاتھ کو استعمال فرمایا، یہاں دونوں ہاتھ کو استعمال نہیں فرمایا، علامہ ابن ہمام نے ایک دوسرا احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من کف واحد یہ احتراز ہو کف یسری سے، کف واحد سے مراد داہنی ہتھیلی ہے اور بائیں ہتھیلی سے احتراز کیا ہے، چونکہ ناک کے اندر گندگی ہوتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ آپ ﷺ اچھے کام کے لئے داہنا ہاتھ اور گندے کام کے لئے بائیں ہاتھ استعمال کرتے تھے اس لئے شبہ تھا کہ استنشاق کے لئے آپ نے بائیں ہاتھ کا استعمال کیا ہو اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے کہا

(۱) امام ترمذی نے امام شافعی کا قول قدیم بیان کیا ہے جو امام صاحب کے مطابق ہے اور امام نووی نے امام شافعی کا قول جدید نقل کیا ہے جس پر شوافع کا عمل ہے، اتنی بات یاد رکھو امام ترمذی نے بہت سی جگہوں پر امام شافعی کا قول قدیم ذکر کیا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم عموماً احناف کے مطابق ہوتا ہے۔

واستنشق من كف واحد یعنی جس طرح کلی کرنے کے لئے آپ نے داہنا ہاتھ استعمال کیا اسی طرح ناک میں پانی ڈالنے کے لئے بھی داہنا ہاتھ استعمال کیا، ابن ہمام نے یہ دو احتمال ذکر کیا ہے اور قاعدہ ہے إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لیکن علامہ ابن ہمام اور ملا علی قاری کے احتمال کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ابوداؤد کی روایت سے اس کی تردید ہوتی ہے، ابوداؤد میں ہے مضمض واستنشق من كف واحد بماء واحد ایک ہاتھ سے کیا ایک ہی پانی سے کیا اس لئے علامہ ابن ہمام کا یہ جواب روایت کے مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

(۳) اس لئے بہتر جواب علامہ عینی نے دیا ہے کہ من كف واحد یہ وصل ہی کے لئے ہے؛ لیکن یہ بیان جواز کے لئے ہے یعنی حضور نے عام طور پر مضمضہ اور استنشاق میں فصل کیا، لیکن کبھی بیان جواز کے لئے وصل بھی کیا ہے، پس ہمارا مسلک یہ ہوا کہ ایک ہاتھ سے مضمضہ اور استنشاق دونوں کرنا نفس سنت ہے اور دونوں کو الگ الگ کرنا کمال سنت ہے، اس بنا پر احناف کے یہاں دونوں طرح کا قول آتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں اگر کوئی وصل کرے تو ہمارے یہاں صحیح ہے، بعض حضرات کہتے ہیں سنت ادا نہیں ہوگی اور بعض حضرات کہتے ہیں سنت ادا ہو جائیگی، بعض کہتے ہیں وصل جائز ہے اور بعض کہتے ہیں وصل مکروہ ہے، ابن نجیم نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ وصل والی شکل میں سنت وضو ادا ہو جاتی ہے؛ لیکن تجدید ماء کی سنت ادا نہیں ہوتی ہے تو جو حضرات کہتے ہیں سنت ادا ہوگئی اس کا مطلب یہ ہیکہ مضمضہ اور استنشاق کی سنت ادا ہوئی اور جو سنت کا انکار کرتے ہیں تو وہ تجدید ماء کی سنت کا انکار کرتے ہیں۔

امام صاحب کے دلائل:

(۱) امام صاحب کے پاس وصل کی متعدد دلیل ہیں، صحیح ابن السکن میں ہے: شهدت علي بن أبي طالب و عثمان بن عفان توضأ ثلاثاً وثلاثاً وافرذا المضمضة من الاستنشاق وقالاً هكذا رأينا النبي ﷺ يتوضأ۔ یہاں صاف لفظ افردا ہے۔

(۲) ابوداؤد میں الفرق بین المضمضة والاستنشاق کے ذیل میں روایت ہے فرأيتہ يفصل

بین المضمضة والاستنشاق (۱)

(۳) طبرانی کی روایت میں ہے مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً يأخذ لكل واحد ماء

جديداً (۲) یہ روایت فصل کے لئے بہت واضح ہے۔

(۱) ابوداؤد، باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق، رقم الحديث: ۱۳۹

(۲) المعجم الكبير للطبراني باب كعب بن عمرو اليامي، رقم الحديث: ۴۰۹

(۳۲) قیاس کا بھی تقاضہ یہی ہے کہ فصل بہتر ہو کیوں کہ مضمضہ استنشاق کے علاوہ تمام اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے تو جس طرح دیگر اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے ناک اور منہ بھی الگ الگ اعضاء ہیں لہذا اس میں بھی فصل ہونا چاہئے، نیز وضو میں طریقہ ہے کہ جب ایک عضو سے فارغ ہو جاتے ہیں تو دوسرے عضو کی طرف انصراف ہوتا ہے، منہ اور ناک بھی الگ الگ عضو ہے، لہذا یہاں بھی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلے ایک عضو سے فارغ ہو جاؤ تب دوسرے کو شروع کرو، روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ دونوں الگ الگ عضو ہے، حدیث میں ہے کہ انسان جب کلی کرتا ہے تو منہ سے گناہ نکل جاتا ہے، جب ناک میں پانی ڈالتا ہے تو ناک کے گناہ جھڑ جاتے ہیں (۱) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ عضو ہے۔

(۲۳) بَابُ فِي تَخْلِيلِ اللَّحْيَةِ

(۳۲) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ أَبِي أُمَيَّةَ، عَنْ حَسَّانَ بْنِ بِلَالٍ، قَالَ: رَأَيْتُ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ: أَوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟ قَالَ؟ وَمَا يَمْنَعُنِي وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

(۳۳) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ حَسَّانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ عَمَّارٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ.

وفي الباب: عن عائشة وأم سلمة، وأنس وابن أبي أوفى وأبي أيوب. قال أبو عيسى: سَمِعْتُ أَسْحَاقَ بْنَ مَنْصُورٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: لَمْ يَسْمَعْ عَبْدُ الْكَرِيمِ مِنْ حَسَّانَ بْنِ بِلَالٍ حَدِيثَ التَّخْلِيلِ.

(۳۴) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى، نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ. أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقال محمد بن إسماعيل: أصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق، عن أبي وائل، عن عثمان.

وقال بهذا أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم: رَأَوْا تَخْلِيلَ اللَّحْيَةِ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ.

(۱) المعجم الكبير للطبراني، باب المثني بن الصباح عن القاسم، رقم الحديث: ۷۹۷۹

وقال أحمد: إن سَهَا عن التَّخْلِيلِ فَهُوَ جَائِزٌ، وقال إسحاق: إن تَرَكَهُ نَاسِيًا أَوْ مُتَأَوَّلًا أَجْزَأُ، وإن تَرَكَهُ عَامِدًا أَعَادَ.

داڑھی میں خلال کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۲) حسان بن بلال نے کہا: میں نے عمار بن یاسر کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پس اپنی داڑھی میں خلال کیا، پس کسی نے سوال کیا یا خود حسان نے کہا: پس میں نے پوچھا، کیا آپ داڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا اور مجھے کیا چیز روکتی؟ جبکہ میں نے رسول اللہ کو اپنی داڑھی میں خلال کرتے ہوئے دیکھا۔

حدیث (۳۳) قتادہ روایت کرتے ہیں حسان بن بلال سے وہ عمار سے وہ نبی کریم ﷺ سے پہلی حدیث کی طرح۔ امام ترمذی نے فرمایا: میں نے اسحاق بن منصور کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ انہوں نے امام احمد سے سنا انہوں نے کہا کہ ابن عیینہ نے فرمایا ”عبدالکریم نے حسان بن بلال سے تخلیل لِحیہ والی حدیث نہیں سنی“

حدیث (۳۴) حضرت عثمان سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی داڑھی میں خلال کیا کرتے تھے۔ امام ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام بخاری نے فرمایا اس باب کی صحیح تر روایت عامر بن شقیق کی ہے جو وہ ابوالائل سے اور وہ حضرت عثمان سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی نے فرمایا صحابہ اور اس کے بعد کے لوگوں میں اکثر اس کے قائل ہیں وہ تخلیل لِحیہ کو سنت سمجھتے ہیں، اسی کے قائل امام شافعی ہیں اور امام احمد نے فرمایا داڑھی میں خلال کرنا بھول جائے تو وضو ہو جائیگا اور اسحاق نے کہا اگر بھول کر خلال نہ کیا یا تاویل کرتے ہوئے نہ کیا تو اس کو کافی ہے اور اگر عمداً چھوڑ دیا تو وضو دوبارہ کرے۔

قوله: تخلیل اللحیة: تخلیل یہ خلال سے ماخوذ ہے، خلال اندرون شئی کو کہا جاتا ہے، تخلیل کے معنی ہیں ادخال الماء فی خلال الشعر بال کے اندرون حصہ میں پانی پہونچانا، لِحیہ لام کے کسرہ کے ساتھ اس کی جمع لُحی آتی ہے، لِحیہ چہرے کی اس ہڈی کو کہا جاتا ہے جس پر بال اگتے ہیں گویا ہڈی محل ہے اور بال حال ہے عربی قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی حال کو محل کا نام دے دیا جاتا ہے، اس کو تسمیۃ الحال باسم المحل کہا جاتا ہے، اب عرف عام میں ہڈی پر جھنے والے بال ہی کو لِحیہ کہا جاتا ہے، یہاں لِحیہ سے بال مراد ہے، ہڈی مراد نہیں ہے ترجمۃ الباب کا مقصد یہ ہوا کہ چہرے کی داڑھی کا یعنی ان کے بال کے اندورنی حصہ میں پانی پہونچانا ضروری ہے یا نہیں؟ امام ترمذی نے کوئی دعویٰ ذکر نہیں کیا ہے کہ داڑھی کا خلال

ضروری ہے یا نہیں؟ ترجمہ مجمل ہے اس کا فیصلہ حدیث سے کیا جائیگا کہ خلال ضروری ہے یا نہیں؟
مذاہب فقہاء:

ابو ثور اور اصحاب ظواہر خلال کو ضروری قرار دیتے ہیں غسل میں بھی اور وضو میں بھی، ان کے یہاں تحلیل لحيہ واجب ہے، امام مالک سے مختلف اقوال مروی ہیں، وضو کے باب میں امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ داڑھی کا خلال کرنا مستحب ہے، دوسرا قول ہے مستحب نہیں ہے، غسل کے باب میں بھی ان سے دو روایت ہے، ایک روایت وجوب کی، دوسری عدم وجوب کی ہے، امام احمد کے نزدیک اگر بھول کر داڑھی کا خلال چھوڑ دیا جائے تو وضو ہو جائیگا اور اگر جان بوجھ کر یا بغیر تاویل کے چھوڑ دے تو وضو نہیں ہوگا، امام شافعی کا مسلک جو امام ترمذی نے نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تحلیل لحيہ ضروری نہیں ہے مستحب کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

امام صاحب کے مسلک کی تفصیل:

داڑھی کی دو قسم ہے، (۱) کثہ یعنی گھنی داڑھی (۲) غیر کثہ ہلکی داڑھی، کثہ کا مطلب یہ ہے کہ بال اتنے گھنے ہوں کہ اندر کا چمڑا نظر نہ آئے اور اگر اندرونی چمڑا نظر آتا ہو تو یہ غیر کثہ کہلاتا ہے، پھر دونوں کی دو قسم ہے، مسترسل یعنی چہرے سے نیچے لٹکا ہوا حصہ، غیر مسترسل یعنی بال کا وہ حصہ جو چہرے کے چمڑے سے متصل ہے، لحيہ مسترسلہ یعنی جو بال حد وجہ سے نیچے ہے اس کا وضو کے اندر دھونا یا خلال کرنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ وہ وجہ کی حد سے خارج ہے اور قرآن کے اندر فاغسلوا وجوہکم ہے، لہذا جو حصہ وجہ سے خارج ہے اس کا غسل یا خلال ضروری نہیں ہے، غیر مسترسل یعنی بال کا وہ حصہ جو چمڑے سے متصل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر داڑھی گھنی ہو تو پھر غیر مسترسل کے اوپر کے بال کا دھولینا کافی ہے اندرونی حصہ کا خلال ضروری نہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ غیر مسترسل وجہ کے اندر داخل ہے، اور صرف ظاہر حصہ کا غسل کر لینا کافی ہے، اندرونی حصہ کا خلال ضروری نہیں ہے اور اگر ہلکی داڑھی ہو تو اس صورت میں بال کے اندرونی حصہ کا خلال بھی ضروری ہے، اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے بال کے اندرونی کھال کو من وجہ ظاہر کا حکم دیا ہے اور من وجہ باطن کا حکم دیا ہے، داڑھی گھنی ہو تو بال کا اندرون باطن کے حکم میں ہے اور اگر بال ہلکے ہوں تو بال کے نیچے کا چمڑا ظاہر عضو کے حکم میں ہوگا، گویا جس طرح ناک اور منہ کے اندرونی حصہ کو من وجہ ظاہر من وجہ باطن کا حکم دیا گیا ہے، ہلکی داڑھی ہو حصہ کو بھی من وجہ ظاہر من وجہ باطن کا حکم دیا گیا ہے، گھنی داڑھی ہو تو اندرونی حصہ باطن کے حکم میں ہے، ہلکی داڑھی ہو تو اندرونی حصہ ظاہر کے حکم میں ہے، لہذا امام صاحب کے یہاں گھنی داڑھی کی صورت میں وضو کے اندر خلال کرنا مستحب

ہے، ضروری نہیں، جیسے وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے، فرض نہیں، البتہ غسل جنابت میں ہر حالت میں بال کے اندرونی حصہ میں پانی پہنچانا ضروری ہے، جیسے غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق ضروری ہے۔

دلائل:

ابو ثور اور اصحاب ظواہر ہر صورت میں تخلیل لحيہ کو فرض یا واجب قرار دیتے ہیں، وہ اسی باب کی حسان بن بلال کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمار بن یاسر نے وضو کر کے دکھایا اور تخلیل لحيہ کیا، حضرت عمار سے کسی نے دریافت کیا یا خود حضرت حسان بن بلال نے دریافت کیا کہ آپ داڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ اس سوال کا منشاء بظاہر یہی تھا کہ قرآن میں غسل وجہ کا حکم آیا ہے اور لحيہ وجہ میں داخل نہیں ہے، تو آپ داڑھی کا خلال کیوں کرتے ہیں، اس پر عمار بن یاسر نے جواب میں فرمایا جب میں نے حضور کو داڑھی کا خلال کرتے ہوئے دیکھا تو پھر مجھے خلال کرنے سے کیا چیز روکے گی؟ گویا عمار نے حضورؐ سے تخلیل لحيہ کا ثبوت پیش کر دیا، ان حضرات کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے اس میں اتنا اضافہ ہے کہ نبی کریمؐ نے داڑھی کا خلال کیا اور فرمایا بھذا امرني ربي (۱) یہاں امر کا لفظ آیا ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا تخلیل لحيہ واجب ہوا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب:

حضرت عمار کی روایت سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت عمار کی روایت میں نبی کریمؐ کا خلال کرنا ثابت ہے اور فعل سے وجوب پر استدلال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وجوب کے لئے فعل پر دوام اور ترک پر تکلیف ضروری ہے، حضرت عمار کی روایت میں صرف خلال کا ثبوت ہے موافقت اور دوام کا ثبوت نہیں ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ حضرت عمار کے علاوہ بائیس صحابہ نبی کریمؐ کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں ان میں کسی کی روایت میں تخلیل لحيہ کا ذکر نہیں ہے، اگر تخلیل لحيہ ضروری ہوتا تو ہر صحابی کی روایت میں تخلیل لحيہ کا ذکر ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریمؐ کا خلال کرنا تو ثابت ہے؛ لیکن خلال کا وجوب ثابت نہیں ہے، جب تک کہ شارع کی جانب سے امر اور حکم نہ ہو لہذا اس حدیث سے فرضیت ثابت کرنا ثابت نہیں ہے، استحباب یا سنیت کا ثبوت ہو سکتا ہے، رہا معاملہ ابوداؤد کی روایت بھذا امرني ربي کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امر جیسے وجوب کے لئے آتا ہے کبھی سنیت اور استحباب کے لئے بھی آتا ہے، یہاں امر وجوب

(۱) ابوداؤد میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ان رسول الله كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال

هكذا أمرني ربي عز وجل، باب تخليل اللحية، رقم الحديث: ۱۳۵

کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے اور اگر وجوب کے ہی معنی مراد لئے جائیں تو اس کو نبی ﷺ کی خصوصیات پر محمول کیا جائیگا کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے تحلیل لحيہ آنحضور کی خصوصیات میں سے ہو، امت کے لئے ضروری نہ ہو اگر امت کے لئے تحلیل ضروری ہوتا تو آپ فرماتے بھذا امرت امتی میری امت کو اسی کا حکم دیا گیا ہے آپ نے امر کی نسبت امت کی طرف نہیں بلکہ اپنی طرف کی ہے اس لئے کم از کم خصوصیت کا احتمال تو ضرور پیدا ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ شوکانی باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلے میں انہوں نے جمہور کا ساتھ دیا ہے۔

امام احمد اور امام اسحاق نے عمداً اور نسیاناً کا فرق کیا ہے، گویا انہوں نے تفصیل کی ہے، جس طرح احناف نے کشف، غیر کشف، مسترسل، غیر مسترسل ہونے کے اعتبار سے تفصیل کی ہے، ان دونوں حضرات نے بھی تفصیل کی ہے، صرف تفصیل کی نوعیت بدلی ہوئی ہے، امام ترمذی نے تحلیل لحيہ کی جو مختلف روایت پیش کی ہے اس میں بعض روایت کو حسن صحیح کا درجہ دیا ہے وہ عثمان بن عفان کی حدیث ہے، امام بخاری نے اس کو واضح شی فی ہذا الباب قرار دیا ہے، معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں روایت مضبوط درجہ کی ہے، اس لئے تحلیل لحيہ کا ثبوت ہوتا، وجوب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، نبی کریم جس طرح واجب کام کرتے تھے سنت کام بھی کرتے تھے، اس لئے حدیث سے جتنا ثابت ہے جمہور اس کا انکار نہیں کرتے ہیں، سب سے اہم دلیل جمہور کی فاعسلو وجوہکم ہے کہ لحيہ وجہ میں داخل نہیں ہے، دوسری بات یہ ہیکہ نبی کریم کی وضو کی حکایت کرنے والے جتنے صحابہ ہیں ان سے تحلیل لحيہ کا ثبوت نہیں ہے اگر تحلیل لحيہ واجب ہوتا ہے تو ہر صحابی وضو کی حکایت کے وقت تحلیل لحيہ کا ضرور ذکر کرتے، اتنی بڑی جماعت صحابہ کا تحلیل لحيہ کو ترک کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل ہے۔

قوله: لم يسمع عبد الكريم: پہلی سند میں عبد الکرم عن حسان ہے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبد الکرم کا سماع حسان سے ثابت نہیں ہے، پس روایت منقطع ہوگئی، لہذا روایت میں ضعف پیدا ہو گیا، اس کا جواب یہ ہیکہ آنے والی روایت اس کی تائید کر رہی ہے اس لئے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

(۲۴) بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ: أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُقَدِّمِ الرَّأْسِ إِلَى مُؤَخَّرِهِ

(۳۵) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ، نَا مَعْنُ نَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ

يَحْيَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا

وَأَذْبَرَ: بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ

مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ.

وفي الباب: عن مُعَاوِيَةَ، وَالْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرَبَ، وَعَائِشَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللَّهِ بنِ زيدٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

سر کا مسح اگلے حصے سے شروع کر کے پچھلے حصہ کی طرف لے جائے

ترجمہ: حدیث (۳۵) عبد اللہ بن زید کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے اپنے سر پر اپنے دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس سامنے کی طرف لائے، آپ ان دونوں کو اور پیچھے کی طرف لے گئے اور آپ نے اپنے سر کے اگلے حصے سے مسح شروع کیا پھر آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو لوٹایا، یہاں تک کہ آپ لوٹ آئے اس جگہ جہاں سے آپ نے ابتداء کی تھی، پھر آپ نے دونوں پاؤں کو دھویا۔

امام ترمذی نے فرمایا عبد اللہ بن زید کی حدیث اس باب میں زیادہ صحیح اور بہتر ہے، اور اسی کے قائل امام شافعی احمد اور اسحاق ہیں۔

مسح راس کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

(۱) امام مالک اور امام احمد کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے، امام شافعی کے یہاں کم سے کم حصے کا مسح فرض ہے، وہ کم سے کم حصہ کتنا ہے؟ ایک قول ہے ایک بال، دوسرا قول ہے تین بال کی مقدار، گویا ان کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ مسح ایک یا تین بال ہے اور پورے سر کا مسح سنت ہے، بعض شوافع کے یہاں اکثر سر کا مسح کرنا فرض ہے، امام ابو حنیفہ کا ایک قول ہے کہ ثلث راس کا مسح فرض ہے؛ لیکن رائج قول ناصیہ کا ہے، یعنی ربع راس کا، احناف کے یہاں متون میں اسی کو ذکر کیا ہے، گویا ائمہ میں امام مالک اور امام احمد ایک طرف ہیں، امام شافعی، امام ابو حنیفہ ایک طرف ہیں، پہلے دونوں حضرات کے نزدیک پورے سر کا مسح ضروری ہے اور احناف و شوافع کے یہاں بعض سر کا مسح ضروری ہے، پھر بعض کی مقدار میں احناف و شوافع میں اختلاف ہے۔

(۱) وضو کے فرائض میں مسح راس ہے، یہ متفق علیہ ہے صرف مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

اختلاف کی بنیاد:

اختلاف کی اصل بنیاد یہ ہیکہ وامسحو برؤسکم میں باء زائد ہے یا غیر زائد ہے؟ امام مالک اور امام احمد باء کو زائد مانتے ہیں، یہاں باء کے کوئی معنی نہیں ہیں، صرف کلام میں حسن پیدا کرنے کے لئے ذکر کیا ہے، گویا آیت ہے وامسحو برؤسکم اور ظاہر ہے کہ راس کا اطلاق پورے سر پر ہوتا ہے، پورے سر کو راس کہا جاتا ہے، پس قرآن سے معلوم ہوا کہ پورے سر کا مسح کرو اور یہ چونکہ قرآن سے ثابت ہے اس لئے اس کو فرضیت کا درجہ دیا گیا، امام مالک فرماتے ہیں کہ آیت تیمم فامسحوا بوجوهکم وایدیکم میں بھی باء آیا ہے اور یہاں بالاتفاق باء زائد ہے، اور پورے چہرے کا مسح ضروری ہے تو اسی طرح آیت وضو میں بھی باء زائد ہے اور پورے سر کا مسح ضروری ہے، امام مالک کی دوسری دلیل باب کی عبداللہ بن زید کی روایت ہے مسح رأسہ بیدیه فأقبل بهما وأدبر آپ نے اقبال اور ادبار دونوں کیا اور یہ استیعاب ہی کی غرض سے تھا۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی باء کو تبعیض کے لئے مانتے ہیں کیوں کہ قرآن میں کوئی حرف زائد نہیں ہوتا ہے کوئی نہ کوئی معنی ضرور دیتا ہے، اس لحاظ سے تقدیری آیت ہوگی وامسحوا بعض رؤسکم بعض سر کا مسح کرو، یہاں تک امام شافعی اور امام ابوحنیفہ متفق ہیں، البتہ بعض حصے کی تعیین میں دونوں میں اختلاف ہے، امام شافعی فرماتے ہیں بعض مطلق ہے اور مطلق کا قاعدہ ہے المطلق یجری علی اطلاقہ اس لئے کم از کم حصہ جس پر مسح کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ ایک بال یا تین بال ہے، لہذا قرآن سے ایک یا تین بال کے مسح کا ثبوت ملتا ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن نے ہاتھ دھونے کی حد بیان کی ہے أیدکم إلی المرافق پاؤں کی حد بیان کی ہے وأرجلكم إلی الکعبین، لیکن سر کی حد بیان نہیں کی، گویا سر کے حد بیان کرنے میں آیت مجمل ہے، اور مجمل کی جب تک تفسیر نہ آجائے اس پر عمل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اس اجمال کی تفصیل کے لئے ہم نے احادیث کا تتبع کیا، مسلم ج ۱ ص ۱۳۴ کی روایت ہے مغیرہ بن شعبہ سے ومسح علی ناصیة (۱) اسی طرح ابوداؤد (۲) میں بھی ناصیہ کا ذکر ملتا ہے، گویا نبی کریم سے کم از کم ناصیہ پر مسح کرنا ثابت ہے، لہذا مسلم کی روایت مجمل قرآن کی تفصیل ہوگئی، مسلم کی یہ روایت مفسر اور قرآن کی آیت مفسر ہوئی اور قاعدہ ہے کہ مجمل کی تفسیر کوئی دلیل کرے تو جو حالت مفسر کی ہوگی وہ حالت مفسر کی

(۱) مسلم شریف ۱/۱۳۴، یا سندی دیوبند

(۲) ابوداؤد میں ہے عن المغيرة بن شعبه أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح ناصيته، باب بالمسح علی الخفين، رقم الحديث: ۱۵۰

ہوگی، لہذا مفسر ومسح علی ناصیۃ یہ بھی قطعی سمجھا جائیگا، معلوم ہوا کہ کم از کم مقدار ناصیہ پر مسح کرنا فرض ہے اگر مقدار ناصیہ سے کم کافی ہوتا تو نبی کریم سے ضرور ایک مرتبہ بھی ثابت ہوتا، لیکن حضور سے مقدار ناصیہ سے کم ثابت نہیں ہے۔

امام مالک کی دلیل کا جواب:

امام مالک اور امام احمد نے آیت وضو کو آیت تیمم پر قیاس کیا ہے؛ حالاں کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ چہرہ کا مسح کرنا یہ غسل وجہ کا خلیفہ ہے اور غسل وجہ میں استیعاب ضروری ہے، لہذا خلیفہ میں بھی استیعاب ضروری ہونا چاہئے اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اصل اور خلیفہ کا حکم ایک ہوتا ہے اس لئے مسح راس کو تیمم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز غسل کے اندر تشدید ہوتی ہے اور مسح کے اندر تخفیف ہوتی ہے پس تخفیف کا تقاضہ یہ ہیکہ پورے سر کا مسح ضروری نہ ہو جیسے کہ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں استیعاب ضروری نہیں ہے۔

قوله: فأقبل بهما وأدبر: دونوں ہاتھ سے آپ نے مسح کیا اور مسح میں اقبال بھی کیا اور ادبار بھی کیا، اقبال و ادبار کی تفسیر کیا ہے؟ راوی اس کی تفسیر بیان کرتے ہیں بدأ بمقدم رأسہ سر کے مسح میں ابتداء آپ نے سر کے اگلے حصے سے کیا، ثم ذهب بهما إلى قفاه پھر ہاتھ کو حرکت دے کر گدی تک لے گئے یعنی پچھلے حصے تک اور پیچھے کے حصے سے آپ نے ہاتھ کو واپس کیا، یہاں تک کہ آپ اسی مکان تک پہنچ گئے جس مکان سے آپ نے ابتداء کی تھی، بظاہر یہ اقبال و ادبار کی تفسیر ہو رہی ہے، ذکر میں پہلے اقبال ہے لہذا اقبال کے معنی ہوئے اگلے حصے سے مسح کی ابتداء کرنا اور پیچھے حصے تک ہاتھ کو لے جانا اور ادبر کے معنی ہوئے پیچھے سے ہاتھ گزار کر آگے کی طرف لانا۔

سوال یہ ہیکہ کیا یہ اقبال اور ادبار کی تفسیر صحیح ہے؟ لغت میں اقبال کے معنی آتے ہیں التوجه إلى القبل آگے کی طرف متوجہ ہونا، یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا اور ادبار کے معنی آتے ہیں التوجه إلى الدبر آگے سے پیچھے کی طرف آنا اس لحاظ سے اقبال کا مطلب ہوا کہ پیچھے کی طرف سے ہاتھ گزار کر آگے کی طرف لایا اور ادبر کا مطلب ہوا آگے سے پیچھے کی طرف ہاتھ کو لایا، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو راوی نے اقبال اور ادبار کی جو تفسیر بیان کی ہے وہ لغت کے بالکل خلاف ہے، راوی اقبال کی تفسیر کر رہے ہیں بدأ بمقدم رأسہ آپ نے سر کے اگلے حصے سے ابتداء کیا اور سر کے اگلے حصے سے ابتداء کرنے کو ادبار کہا جاتا ہے، اقبال نہیں کہا جاتا ہے، لہذا راوی کی یہ تفسیر لغت کے بالکل خلاف ہے، بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ جو تفسیر راوی نقل کر رہے ہیں وہ بھی صحیح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ جو تفسیر یہاں راوی نقل کر رہے وہ بھی صحیح ہے، اقبال کے معنی ہیں آگے سے پیچھے کی طرف آنا، اگر یہ تفسیر

صحیح نہ ہوتی تو راوی کیسے بیان کرتے، لیکن جمہور کہتے ہیں کہ یہ تفسیر صحیح نہیں ہے، راوی کی تفسیر کو صحیح بنانے کے لئے تاویل کرنی پڑیگی، اور تاویل یہ ہے کہ بدأ بمقدم رأسہ ثم ذهب بهما إلى قفاه یہ اقبال کی تفسیر نہیں ہے؛ بلکہ یہ ادبار کی تفسیر ہے، اور اگلا ٹکڑا یہ اقبال کی تفسیر ہے ادبار کی نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں، جب ذکر کے اندر اقبال پہلے آیا تو اس کی تفسیر بھی پہلے ہونی چاہئے، یہاں راوی نے اس کے خلاف کیوں کیا، اس کا جواب آسانی سے دے دیں گے کہ کلام کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اجمال میں جس کو مقدم کیا ہے اس کو تفصیل میں مؤخر کر دیا جاتا ہے اور جو مؤخر ہوتا ہے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے، اس کو معانی میں لف و نشر غیر مرتب کہتے ہیں، گویا راوی نے لف و نشر غیر مرتب کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

دوسری بات: اس تقدیم و تاخیر میں راوی کو بتلانا ہے کہ أقبل و أدبر میں جو واؤ ہے وہ واو عاطفہ ہے، جو مطلق جمع کے لئے آتا ہے، ترتیب کے لئے نہیں آتا ہے، اب راوی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ذکر میں أقبل مقدم ہے اور أدبر مؤخر ہے؛ لیکن حضور کے عمل میں ادبار مقدم ہے، اقبال مؤخر ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے جب عمل میں ادبار مقدم ہے تو ذکر میں بھی ادبار کو مقدم کرنا چاہئے تاکہ ذکر اور عمل میں مطابقت ہو جاتی آخر لف و نشر غیر مرتب کی کیا وجہ ہے؟ علامہ کشمیری فرماتے ہیں: عرب کا دستور ہے جب کلام میں اقبال و ادبار دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے تو اقبال کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ادبار کو بعد میں ذکر کرتے ہیں، جیسے امرؤ القیس نے سبع معلقات میں گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے

مکر مفر مقبل مدبر معا - كجلمود صخر حطه السيل من عل (۱)

یہ گھوڑوں کی رفتار کی تعریف کرتے ہوئے مقبل، مدبر کہا ہے، دیکھو امرؤ القیس نے یہاں اقبال کو پہلے ذکر کیا ہے، اسی طرح حضرت خنساء کے کلام میں بھی اقبال و ادبار کا ذکر ہے اور پہلے اقبال کو ذکر کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ عرب ذکر میں اقبال کو مقدم کرتے ہیں اس لئے راوی نے بھی اقبال کو مقدم کیا ہے؛ اگرچہ عمل میں اقبال مؤخر ہے، اس کی سب سے واضح دلیل کہ حضور نے پہلے ادبار کیا پھر اقبال کیا، بخاری کی روایت مسح رأس کے سلسلے میں ہے فمسح رأسه فأدبر به وأقبل (۲) یہاں ادبار مقدم ہے پس معلوم ہوا کہ بدأ بمقدم رأسه الخ یہ ادبار کی تفسیر ہے اقبال کی نہیں اور ثم ردهما إلى المكان الخ یہ اقبال کی تفسیر ہے اب راوی کی یہ تفسیر لغت کے بھی مطابق ہو جائیگی۔

(۱) شرح المعلقات الشیخ باب المعلقة ۱۶۱/۱

(۲) صحیح البخاری، باب الوضوء من التور، رقم الحدیث: ۱۹۹

فائدہ: یہاں ایک بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں مسح کے اندر تکرار نہیں ہے؛ بلکہ ہاتھ کی حرکت کا تکرار ہے، مسح ایک ہے ہاتھ کی حرکت میں تعدد و تکرار ہے، اسی تعدد و تکرار کو بعض لوگوں نے مسح مرتین سے تعبیر کر دیا ہے جو حقیقت میں مسح مرتہ (۱) بعض جگہ پر راوی نے بھی ہاتھ کی حرکت کے تکرار کو مسح کے تکرار سے تعبیر کر دیا ہے؛ حالانکہ روایتوں میں مسح کا تکرار نہیں ہے۔

مسح رأس کا طریقہ:

منیہ کے شارح صاحب کبیری نے مسح کا طریقہ یہ ذکر کیا ہے کہ دونوں ہاتھ بھگا کر، خنصر، بنصر اور وسطیٰ کو ملا لو اور مسبحہ اور ابہام کو الگ کر دو اسی طرح دونوں ہاتھ کی ہتھیلی کو بھی الگ رکھو اور تینوں انگلیوں کو سر کے اگلے حصے پر رکھو اور اس کو کھینچ کر گدی تک لے جاؤ اور پیچھے سے لوٹتے وقت دونوں ہتھیلی کے حصے سے مسح کرو، پھر مسبحہ سے کان کے بطن کا اور ابہام سے کان کے ظاہر کا مسح کرو، (۲) لیکن علامہ ابن ہمام نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اتنے تکلف کی کیا ضرورت ہے، شاید صاحب کبیری یہ سمجھتے ہیں اگر ہتھیلی کے حصے کو ابتداء میں استعمال کر دیا تو وہ ماء مستعمل ہو جائیگا، حالانکہ ماء مستعمل کی تعریف یہ ہے کہ جب تک عضو سے جدا نہ ہو وہ مستعمل نہیں ہوتا ہے، ابن ہمام کا مقصد یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں سارا کام کر لو، لیکن لوگوں نے ابن ہمام کی تردید کی ہے اور صاحب کبیری کے طریقے کو سراہا ہے، کیوں کہ اگرچہ پانی مستعمل نہیں ہوا ہے، لیکن ایک پانی کا دوبارہ استعمال کرنا اچھی بات نہیں ہے۔

(۲۵) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

(۳۶) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، عَنِ الرَّبِيعِ، بَنَتْ مُعَوِّذُ بْنُ عَفْرَاءَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّتَيْنِ: بَدَأَ بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ، ثُمَّ بِمُقَدَّمِهِ، وَبِأُذُنَيْهِ كَلْتَيْنِهِمَا: ظَهْرَهُمَا وَبُطُونَهُمَا.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وحديث عبد الله بن زيد أصح من هذا وأجود وقد ذهب بعض أهل الكوفة إلى هذا الحديث منهم وكيع بن الجراح.

(۱) جیسا کہ امام نسائی نے باب عدد مسح الرأس کے ذیل میں عبد اللہ بن زید کی روایت ذکر کیا ہے جس میں ہے و مسح برأسه

مرتین، نسائی باب عدد مسح الرأس، ص: ۱۴

(۲) غنية المستملی فی شرح منیة المصلی المشتہر بشرح الكبير: مطلب فی کیفیة استیعاب الرأس، ص: ۲۴، مکتبہ سہیل اکیڈمی، لاہور

سر کے پچھلے حصے سے مسح شروع کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۳۶) ابن عقیل حضرت ربیع سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے دوسرے اپنے سر کا مسح کیا اپنے سر کے پچھلے حصے سے مسح شروع کیا پھر اس کے اگلے حصے سے اور اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا ظاہر کا بھی باطن کا بھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے اور عبد اللہ بن زید کی حدیث (جو اس سے پہلے باب میں آئی ہے) اس سے صحیح اور بہتر ہے، اور بعض اہل کوفہ اس حدیث کی طرف گئے ہیں ان میں سے وکیع بن الجراح ہیں۔

تشریح: پہلے باب کے خلاف یہ دوسرا باب ہے، پہلے باب سے معلوم ہوا کہ مسح راس کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے کیا جائیگا، اس باب میں ہے کہ مسح کی ابتداء سر کے پچھلے حصے سے کیا جائیگا، امام ترمذی کہتے ہیں: کہ بعض اہل کوفہ کا یہی مسلک ہے اور بعض اہل کوفہ سے مراد وکیع بن الجراح ہیں، بظاہر دونوں باب کی روایت میں تعارض معلوم ہوتا ہے، پہلے باب میں ہے کہ سر کے اگلے حصے سے مسح کی ابتداء کی جائے گی اور اس باب میں ہے کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتداء ہوگی، امام ترمذی ترجیح کی صورت بیان کرتے ہیں کہ پہلے باب کی روایت صحیح ہے، یا یوں کہو کہ راوی نے اقبال وادبار کا لفظ دیکھ کر یہ سمجھا جیسے ذکر میں اقبال مقدم ہے عمل میں بھی اقبال مقدم ہوگا، اور اقبال کے معنی ہیں پیچھے سے آگے آنا اس لیے انہوں نے سمجھا کہ ابتداء پیچھے سے ہوا ہے، یہ راوی کا قیاس ہے، حضور ﷺ کے عمل کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے ہے، یہ تو ترجیح کا طریقہ ہے جس کو امام ترمذی نے اختیار کیا ہے، تطبیق کی شکل بھی نکال سکتے ہیں، اس صورت میں ربیع بنت معوذ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ حضور نے کبھی بیان جواز کے لئے مسح کی ابتداء سر کے پچھلے حصے سے کیا تھا، گویا آپ نے مؤخر راس سے ابتداء کر کے بتایا کہ اس طرح کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ بہتر مقدم راس سے ابتداء کرنا ہے یہ تطبیق کی صورت ہے، اگر ترجیح کی صورت اختیار کریں تو عبد اللہ بن زید کی روایت جو پہلے باب کی روایت ہے اس کو ترجیح دی جائے گی کیوں کہ پہلے باب کی روایت حفاظ کی روایت ہے جتنے حفاظ راوی ہیں وہ سب اگلے حصے سے ابتداء کی بات نقل کرتے ہیں اور اس باب کی روایت حفاظ کی روایت کے خلاف ہے، اس لئے یہ روایت مرجوح ہوگی۔

قوله مسح برأسه مرتین: دیکھو یہاں صرف ہاتھ کی حرکت میں تکرار ہوا ہے اسی کو انہوں نے مرتین سے تعبیر کیا ہے۔

(۲۶) بَابُ مَا جَاءَ أَنْ مَسَحَ الرَّأْسَ مَرَّةً

(۳۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ،
عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ مَعُوذٍ بْنِ عَفْرَاءَ، أَنَّهَا رَأَتْ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ، قَالَتْ: مَسَحَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ مَا أَمَامَهُ
مِنْهُ وَمَا أَدْبَرَ، وَصُدَّغِيهِ، وَأَذْنِيهِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

وفي الباب: عن علي، وَجَدْتُ طَلْحَةَ بْنَ مُصَرِّفٍ بْنِ عَمْرِو.

قال أبو عيسى: حديثُ الرَّبِيعِ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقد رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ
النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهُ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً: وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ
وَمَنْ بَعْدَهُمْ، وَبِهِ يَقُولُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ،
وإِسْحَاقُ: رَأَوْا مَسَحَ الرَّأْسَ مَرَّةً وَاحِدَةً.

(۳۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ
مُحَمَّدٍ عَنْ مَسَحِ الرَّأْسِ أُجْزِي مَرَّةً؟ فَقَالَ إِي وَاللَّهِ!

سر کا مسح ایک مرتبہ ہے

ترجمہ: حدیث (۳۷) ربیع نے نبی کریم ﷺ کو وضو کرتے دیکھا فرماتی ہیں: آپ نے اپنے سر کا مسح کیا اور مسح کیا اس
حصے کا جو سر میں سامنے آتا ہے اور جو پیچھے جاتا ہے اور اپنی دونوں کپٹیوں کا اور اپنے دونوں کانوں کا ایک مرتبہ۔

امام ترمذی کہتے ہیں ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے اور نبی ﷺ سے متعدد سندوں سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ
آپ نے اپنے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اسی پر ہے، اسی کے قائل
ہیں جعفر صادق، سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق یہ سب ایک مرتبہ سر کے مسح کے قائل ہیں۔

حدیث (۳۸) ابن عیینہ کہتے ہیں میں نے جعفر صادق سے سر کے مسح کے بارے میں پوچھا کیا ایک مرتبہ کافی
ہو جاتا ہے؟ انہوں نے فرمایا ہاں۔

مسحِ رَأْسِ میں تکرار مسنون ہے یا نہیں؟

جمہور اور امام ابو حنیفہ مسحِ رَأْسِ میں تکرار کی سنیت کے قائل نہیں ہیں، امام ابو حنیفہ کی ایک روایت حسن بن زیاد

سے ہے کہ ایک ہی پانی سے اگر ہاتھ کو سر پر تین بار پھیر لیا جائے تو جائز ہے اگر تین پانی سے تین مرتبہ سر کا مسح کیا جائے تو اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ احناف کی کتابوں میں تین طرح کا قول ملتا ہے، ایک قول کراہت کا ہے، دوسرا قول بدعت کا ہے، مگر قاضی خان نے ذکر کیا ہے کہ نہ تو یہ سنت ہے نہ بدعت، نہ ہی مکروہ بلکہ اس کو زیادہ سے زیادہ جائز کہا جاسکتا ہے، محققین احناف نے قاضی خان کی بات کو ترجیح دی ہے، باقی امام صاحب کا مسلک یہی ہے کہ مسح راس میں تکرار نہیں ہے، امام شافعی کا ایک قول جس کو امام ترمذی نقل کر رہے ہیں وہ جمہور اور امام صاحب کے مطابق ہے؛ لیکن امام نووی اور دوسرے محققین شوافع کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں دیگر اعضائے وضو کی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہے، بظاہر نووی اور امام ترمذی کے بیان میں اختلاف ہے، تطبیق کی صورت یہی ہے کہ امام شافعی کا دو قول ہے ایک قول قدیم جو جمہور کے مطابق ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے، دوسرا قول جدید جس کو نووی نے ذکر کیا ہے، پہلے بھی بتایا تھا کہ امام شافعی کا قول قدیم عام طور پر امام ابو حنیفہ کے مطابق ہوتا ہے، اختلاف قول جدید میں ہے، اگر یہ تطبیق کی شکل نہ بن سکے تو ترجیح نووی کے قول کی ہوگی، اس لئے کہ شوافع کے یہاں عمل اسی پر ہے کہ مسح راس میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی کی ایک دلیل حضرت علی کی روایت ہے جس میں حضرت علی نے حضور کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا (۱) روايت سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ وضو میں اعضاء وضو کا غسل تین بار کیا اسی طرح اعضاء وضو کا مسح بھی تین بار کیا۔**

دوسری دلیل: امام ابو داؤد نے حضرت عثمان سے وضو کی کیفیت نقل کی ہے اس میں ہے **ومسح برأسه ثلاثاً** کہ سر کا تین مرتبہ مسح کیا۔

عقلی دلیل: قیاس کا تقاضہ ہے کہ جب اعضاء مغسولہ میں تکرار ہے، تو عضو مسح میں بھی تکرار ہونا چاہیے گویا امام شافعی نے اعضاء مغسولہ پر عضو مسح کو قیاس کیا ہے۔

مخالف روایت کا جواب:

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مسح راس کے سلسلے میں دو طرح کی روایتیں ہیں یا تو مسح راس کے بارے میں تعداد کا

(۱) مسند احمد شاکر: باب مسند علی بن ابی طالب، رقم الحدیث: ۹۲۸

کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ دیگر اعضاء کے بارے میں ثلاثا ثلاثا کی تصریح ہے اگر مسح راس میں تثلیث ہوتی تو جیسے دیگر اعضاء میں ثلاثا کی تصریح ہے مسح راس میں بھی ثلاثا کی تصریح ہوتی، یہاں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مسح راس میں تکرار نہیں ہے، اسی طرح بعض روایتوں میں مسح راس مرة کی تصریح ہے اور جب مرة کی تصریح موجود ہے تو تثلیث کو سنت یا مستحب کیسے کہا جاسکتا ہے۔

حضرت عثمان کی حدیث کا جواب:

حضرت عثمان کی حدیث جس میں مسح برأسه ثلاثا ہے اس کے بارے میں ابوداؤد نے کہا ہے: أحادیث عثمان الصحاح كلها تدل أن مسح الرأس مرة (۱) کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح حدیثیں ہیں سب میں مسح رأس مرة کا ذکر ہے، لہذا ابوداؤد نے فیصلہ کر دیا کہ حضرت عثمان کی روایت میں جہاں ثلاثا کا لفظ ہے وہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عثمان کی جتنی بھی صحیح روایتیں ہیں اس میں یا تو مرة کی تصریح ہے یا تعداد کا ذکر نہیں ہے، لہذا جہاں روایت میں ثلاثا ثلاثا ہے وہ مجمل روایت ہے، اور دوسری تفصیلی روایت سے مسح راس کو مستثنیٰ کر دیا جائیگا کہ تین تین اعضاء مغسولہ میں سے ہے، عضو مسموح میں نہیں ہے،

عقلی دلیل کا جواب:

امام شافعی کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ مسح کو غسل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیوں کہ غسل کے اندر تشدید ہے اور مسح کے اندر تخفیف ہے، تخفیف کو تشدید پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہذا غسل کو غسل پر قیاس کیا جاسکتا ہے مسح کو غسل پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، البتہ مسح کو مسح پر قیاس کیا جاسکتا ہے، اور جہاں مسح کی اجازت ہے جیسے تیمم، مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں کہیں بھی تثلیث نہیں ہے، پس جب دیگر مسحوں میں تثلیث کا ذکر نہیں ہے تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ مسح راس میں بھی تثلیث نہیں ہونا چاہئے، ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا کہ اگر تین بار نئے پانی سے مسح کیا جائے تو مسح، مسح نہیں رہ جائیگا بلکہ وہ غسل بن جائیگا، پس تثلیث کی صورت میں مسح کی حقیقت ہی فوت ہو جائیگی۔

جمہور کی دلیل:

جمہور کی طرف سے حافظ ابن حجر نے ایک مضبوط استدلال پیش کیا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں ہے کہ حضور نے وضو

کیا ہاتھ دھویا، کلی کیا، ناک میں پانی ڈالا، سر کا مسح کیا، پاؤں دھویا، ابن خزیمہ کی اس روایت میں تفصیل ہے کہ سر کے مسح کے علاوہ باقی تمام اعضاء کا تین مرتبہ غسل کیا اور سر کا مسح ایک بار کیا اور وضو سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے فرمایا ہکذا الوضو فمن زاد علی هذا فقد ظلم وعصى اس پر جس نے زیادتی کی اس نے ظلم و تعدی کیا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث میں نبی کریم نے سر کا مسح صرف ایک بار کیا لہذا جو ایک بار سے زیادہ مسح کرے گا اس نے ظلم کیا جس طرح اعضاء مغسولہ میں تین سے زیادہ غسل کرنا ظلم میں داخل ہے، اسی طرح مسح ایک سے زائد بار کرنا ظلم و اساءت میں داخل ہے۔ (۱)

(۲۷) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيداً

(۳۹) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، نَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ جَبَّانَ بْنِ وَاسِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ، وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلٍ يَدِيهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَرَوَى ابْنُ لَهْيَعَةَ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ جَبَّانَ بْنِ وَاسِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرَ مِنْ فَضْلٍ يَدِيهِ.

وَرَوَايَةُ عَمْرُو بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَبَّانَ أَصَحُّ: لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَغَيْرِهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيداً.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: رَأْوُ أَنْ يَأْخُذَ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيداً.

(۱) امام نسائی نے روایت ذکر کی ہے جس میں مسح رأس مرةً کا تذکرہ ہے عن عبد خیر قال اتینا علی بن طالب وقد صلی فدعا بطهور فقلنا ما یصنع به وقد صلی ما یرید إلا لیعلمنا فأتی بإناء فیہ ماء وطست فأفرغ من الإناء علی یدہ فغسلها ثلاثاً ثم مضمض واستنشق ثلاثاً من الکف الذی یأخذ به الماء ثم غسل وجهه ثلاثاً وغسل یدہ الیمنی ثلاثاً ویدہ الشمال ثلاثاً ومسح برأسه مرةً واحدةً ثم غسل رجله الیمنی ثلاثاً ورجله الشمال ثلاثاً ثم قال من سره أن یعلم وضوء رسول الله فهو هذا: نسائی باب غسل الوجه، اسی طرح باب صفة الوضوء میں ایک روایت نقل کیا ہے جس کے الفاظ ہیں ثم مسح برأسه مسحاً واحدةً، باب صفة الوضوء، رقم الحديث: ۹۲

سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینا

ترجمہ: حدیث (۳۹) عبد اللہ بن زید فرماتے ہیں کہ انہوں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا اور اپنے ہاتھ میں بچے ہوئے پانی کے علاوہ پانی سے سر کا مسح کیا۔

اور ابن لہیعہ نے یہ حدیث حبان بن واسع سے روایت کی ہے کہ آپ نے اپنے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو آپ کے ہاتھ میں بچ گیا تھا، اور عمرو بن الحارث کی روایت زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے عبد اللہ بن زید وغیرہ سے روایت کی گئی کہ نبی ﷺ نے اپنے سر کے لئے نیا پانی لیا، اور اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اس روایت پر ہے، وہ اس کے قائل ہیں کہ آدمی اپنے سر کے لئے نیا پانی لے۔

مسح رأس کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک نیا پانی لینا ضروری ہے، ہاتھ کی بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہاتھ کی بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے، نیا پانی لینا ضروری نہیں، بلکہ مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل: امام شافعی عبد اللہ بن زید کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ نبی کریم نے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو دونوں ہاتھ کا بچا ہوا پانی نہیں تھا بماء غیر فضل یدیدہ اس میں تصریح ہے کہ آپ نے مسح رأس کے لئے نیا پانی لیا، امام شافعی کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اعضاء وضو میں سر بھی مستقل عضو ہے یہ کسی کے تابع نہیں ہے، لہذا جس طرح ہر عضو کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے سر کے مسح کے لئے بھی نیا پانی لینا ضروری ہے۔

احناف کی دلیل: امام صاحب اس روایت کے دوسرے طریق سے استدلال کرتے ہیں جس کو امام ترمذی نے حبان بن واسع کے دوسرے شاگرد ابن لہیعہ سے روایت کیا ہے اس روایت میں ہے وانہ مسح رأسہ بماء غیر فضل یدیدہ اس میں غین، باء، راء ماضی کا صیغہ ہے، غبر کے معنی آتے ہیں بقی کے اس روایت کا ترجمہ ہوگا آپ نے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو دونوں ہاتھ کا بچا ہوا پانی تھا، یعنی نیا پانی آپ نے نہیں لیا۔

گویا روایت دو طرح پڑھا گیا ہے عمرو بن الحارث، حبان بن واسع سے روایت کرتے ہیں بماء غیر فضل یدیدہ اور ابن لہیعہ، حبان بن واسع سے نقل کرتے ہیں، بماء غیر فضل یدیدہ، عمرو بن الحارث کی روایت سے امام

شافعی کی تائید ہو رہی ہے اور ابن لہیعہ کی روایت سے احناف کی تائید ہو رہی ہے، لیکن بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو رہا ہے، مخرج ایک ہی ہے اور مدار سند عبد اللہ بن زید کی روایت ہے، لہذا دونوں میں ایک کو ترجیح ہوگی، امام ترمذی نے عمرو بن الحارث کی روایت کو ترجیح دی ہے اور وجہ ترجیح یہ بیان کیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت کا متابع موجود ہے اور ابن لہیعہ کا کوئی متابع نہیں ہے۔

ابن لہیعہ کی روایت کی تحقیق:

عبد اللہ بن لہیعہ کی یہ روایت دو طرح سے منقول ہے ایک تو وہ جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے غبر من فضل یدیدہ غین اور باء کے ساتھ جو کہ عمرو بن الحارث کی روایت کے مخالف ہے، لیکن ابن لہیعہ کی یہی روایت سنن دارمی (۱) اور مسند احمد میں ہے ان دونوں میں بجائے غبر کے غیر کا لفظ ہے، دارمی اور مسند احمد کی روایت ابن لہیعہ کی وہ بالکل عمرو بن الحارث کے موافق ہے، معلوم ہوا کہ ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، دارمی اور مسند احمد کی روایت موافق ہے اور ترمذی کی روایت مخالف ہے، علامہ کشمیری کا فیصلہ ہے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت میں صحیح لفظ وہی ہے جو عمرو بن الحارث نقل کرتے ہیں اور ابن لہیعہ کی روایت میں جو غبر ہے وہ تصحیف ہے، راوی کی غلطی ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام ترمذی کی روایت سے امام شافعی کی ہی تائید ہوتی ہے، اس لئے امام صاحب، ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مسح برأسه من فضل ماء کان فی یدہ (۲) ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سر کا مسح کیا ہاتھ کے نیچے ہوئے پانی سے، یہ ربیع بنت معوذ کی روایت ہے اور سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

(۱) عبد اللہ بن زید کی روایت جس میں بماء غیر فضل یدہ ہے، ملا علی قاری نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس روایت سے زیادہ سے زیادہ مسح رأس کے لئے نئے پانی لینے کی سنیت ثابت ہوتی ہے، روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس سے نئے پانی لینے کی شرطیت یا وجوب کا ثبوت ہو، اس روایت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ نبی کرم نے سر کے مسح کے لئے نیا پانی لیا، اس سے وجوب کہاں ثابت ہوتا ہے یہ تو آپ کا فعل ہے اور نفس فعل سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اسی بنا پر امام صاحب نئے پانی لینے کو مسنون قرار دیتے ہیں گویا یہ روایت امام صاحب کے خلاف نہیں ہے، امام صاحب نے دونوں

(۱) سنن الدارمی، باب کان رسول اللہ ﷺ يأخذ لرأسه ماء جديداً، رقم الحديث: ۷۳۶

(۲) ابوداؤد، باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم الحديث: ۱۳۰

روایت پر عمل کیا ہے، ربیع کی روایت کو جواز پر محمول کیا اور عمرو بن الحارث کی روایت کو سنیت پر محمول کیا ہے۔
 (۲) ممکن ہے کہ ہاتھ دھونے کے بعد ہاتھ میں تری بالکل باقی نہ رہی ہو اور اگر ہاتھ کی تری نہ رہے تو ہم بھی قائل ہیں کہ نیا پانی لینا ضروری ہے، پس عمرو بن الحارث کی روایت کو تری کے ختم ہونے پر محمول کر دیں اور ابو داؤد کی روایت کو تری کے ہونے پر محمول کر دیں اس طرح دونوں روایت میں تطبیق بھی ہو جائیگی۔
 عقلی دلیل: قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ پانی مستعمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ پانی عضو سے جدا ہو جائے ہاتھ دھونے کے بعد جب تک تری ہاتھ میں باقی ہے اس کو مستعمل نہیں کہا جائیگا، لہذا اگر اس تری کو مسح رأس کے اندر استعمال کیا جائے تو یہ مستعمل کا استعمال نہیں ہے۔

(۲۸) بَابُ مَسْحِ الْأُذُنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا

(۴۰) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا ابْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا.
 وفي الباب: عن الرُّبَيْعِ، قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
 والعملُ على هذا عند أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: يَرَوْنَ مَسْحَ الْأُذُنَيْنِ ظُهُورِهِمَا وَبُطُونِهِمَا.

کانوں کے اندر اور باہر کا مسح کرنا

ترجمہ: حدیث (۴۰) ابن عباس فرماتے ہیں: آپ ﷺ نے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں کانوں کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی۔

اور اس پر اکثر اہل علم کے نزدیک عمل ہے، وہ دونوں کانوں کے مسح کے قائل ہیں، ان کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی۔

کان کے مسح کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

ابن شہاب زہری فرماتے ہیں: کان کے دونوں حصوں کا غسل ہوگا؛ کیوں کہ کان چہرے سے متعلق ہے، لہذا جیسے چہرے کا غسل ہوگا کان کا بھی غسل ہوگا، امام شافعی فرماتے ہیں چہرے کے ساتھ کان کے باطن کا غسل کیا جائیگا

اور سر کے مسح کے ساتھ کان کے ظاہر کا مسح کیا جائیگا، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کان کے ظاہر و باطن دونوں کا مسح ہوگا، مگر اتنا ہے کہ باطن کا مسح چہرہ دھوتے وقت کیا جائیگا اور کان کے ظاہر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ کیا جائیگا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کان کا صرف مسح ہوگا، کان عضو ممسوح میں ہے، عضو مغسول نہیں ہے، ائمہ اربعہ اسی کے قائل ہیں، امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں جمہور کا مسلک ثابت کیا ہے کہ کان کا ظاہر و باطن عضو ممسوح ہے اور سر کے تابع ہے، باب کی روایت عبد اللہ بن عباس کی ہے اس سے دو بات ثابت ہو رہی ہے، ایک تو یہ کہ کان کا دونوں حصہ ممسوح ہے، مغسول نہیں ہے، دوسرا مسئلہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کان سر کے تابع ہے، چہرہ کے تابع نہیں ہے۔

کان کے ظاہر و باطن کے مسح کا طریقہ:

نسائی وابن ماجہ میں عبد اللہ بن عباس کی روایت میں اس کا طریقہ ذکر کیا گیا ہے کہ کان کے باطن کا مسح سبائتین سے کیا جائیگا یعنی مسبحہ والی انگلی سے کان کے باطن کا مسح کیا جائیگا اور دونوں ابہام سے کان کے ظاہر کا مسح کیا جائیگا (۱) احناف کے یہاں بھی یہی طریقہ ہے۔

(۲۹) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

(۴۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ سِنَانِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَقَالَ: "الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ" قَالَ أَبُو عِيسَى: قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ حَمَّادٌ: لَا أُدْرِي هَذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِي أُمَامَةَ، وَفِي الْبَابِ: عَنْ أَنَسٍ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِذَلِكَ الْقَائِمِ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَنْ بَعْدَهُمْ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: مَا أَقْبَلَ مِنَ الْأَذْنَيْنِ فَمِنْ الْوَجْهِ، وَمَا أَدْبَرَ فَمِنْ الرَّأْسِ. قَالَ إِسْحَاقُ: وَاخْتَارُ أَنْ يُمَسَّحَ مَقْدَمُهُمَا مَعَ وَجْهِهِ، وَمَوْخَرُهُمَا مَعَ رَأْسِهِ.

(۱) مسح برأسه وأذنيه بالطنهما بالسباحتين وظاهرهما بإبهاميه، سنن النسائي بأحكام الألباني باب مسح

الأذنين مع الرأس، رقم الحديث: ۱۰۲، ابن ماجه باب أول الكتاب، رقم الحديث: ۳۵۳

دونوں کان سر کا جز ہے

ترجمہ: حدیث (۴۱) حضرت ابو امامہ کہتے ہیں آپ ﷺ نے وضو کیا پس آپ نے تین مرتبہ اپنے چہرے کو دھویا اور تین مرتبہ اپنے دونوں ہاتھ کو دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور فرمایا کہ دونوں کان سر کا جز ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: قتیہ نے کہا حماد کہتے ہیں: کہ میں نہیں جانتا کہ یہ یعنی الاذن من الرأس نبی کا قول ہے یا ابو امامہ کا قول ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند مضبوط نہیں ہے اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں اکثر اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ دونوں کان سر میں شامل ہے، یہی رائے سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد اور اسحاق کی ہے اور بعض اہل علم نے کہا کانوں کا جو حصہ سامنے ہے وہ چہرہ میں داخل ہے اور جو حصہ پیچھے ہے وہ سر میں داخل ہے، امام اسحاق نے فرمایا میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ کانوں کے سامنے کے حصے کا چہرہ کے ساتھ مسح کیا جائے اور پچھلے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے۔

سر کے مسح سے بچا ہوا پانی کان کے مسح کے لئے کافی ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک سر کے مسح سے بچا ہوا پانی کان کے مسح کے لئے کافی ہے، نیا پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے، امام ترمذی نے سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ کان کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک نیا پانی لینا سنت ہے، معلوم ہوا کہ امام مالک کا دونوں طرح کا قول ہے۔

دلائل: (۱) امام صاحب کی دلیل یہی باب کی حضرت ابو امامہ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تین مرتبہ چہرے کو دھویا، تین بار دونوں ہاتھ کو دھویا، اور سر کا مسح کیا اور آپ نے فرمایا الاذن من الرأس یہاں من تعبیضہ ہے مطلب ہے الاذن من بعض الرأس کہ دونوں کان سر کا ایک حصہ ہے، سر کے تابع ہے لہذا سر کے نیچے ہوئے پانی سے کان کا مسح کرنا کافی ہے۔

(۲) موطا مالک کی روایت ہے جس میں ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو سر کے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں کان کے گناہ بھی نکل جاتے ہیں، (۱) یہاں حضور نے سر کے ساتھ کان کو بھی شامل کر دیا ہے، معلوم ہوا

(۱) موطا مالک، باب جامع الوضوء، رقم الحدیث: ۸۴ - نسائی، باب مسح الأذنین مع الرأس، رقم الحدیث: ۱۰۳

کہ کان سر کا حصہ ہے، سر سے علیحدہ نہیں ہے، امام شافعی اس حدیث کی تاویل کرتے ہیں کہ الأذنان من الرأس کا مطلب ہے کہ جو حکم سر کا ہے وہی حکم کان کا بھی ہے، یعنی جیسے سر عضو مسح ہے اسی طرح دونوں کان بھی عضو مسح ہے، دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کان سر کے تابع ہے، لہذا دونوں کا مسح اس وقت ہوگا جب سر کا مسح ہوگا۔

الأذنان من الرأس پر کلام:

یہ روایت امام ترمذی کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے امام ترمذی اس پر کلام کر رہے ہیں کہ حماد کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم الأذنان من الرأس یہ حضور کا قول ہے یا ابوامامہ کا قول ہے، یعنی یہ مرفوع روایت ہے یا موقوف ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے، اس کلام کا حاصل یہ ہے جب اس کے مرفوع ہونے میں شبہ ہو گیا تو پھر احتیاط کے لئے اس سے استدلال کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

امام ترمذی کے کلام کا جواب:

ہمیں احادیث کے طرق کو تلاش کرنا چاہئے کہ الأذنان من الرأس مرفوع ہے یا صحابی کا قول ہے، حماد نے اس حدیث کے مرفوع ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے، یقینی طور پر انہوں نے مرفوع ہونے کی نفی نہیں کی ہے، علامہ جمال الدین زیلیعی نے نصب الراية میں اس حدیث کے مختلف طرق کو جمع کیا ہے، (۱) یہ روایت آٹھ صحابہ سے مرفوعاً مروی ہے، (۱) عبد اللہ بن زید (۲) حضرت ابوامامہ (۳) ابو ہریرہ (۴) عبد اللہ بن عباس (۵) ابو موسیٰ اشعری (۶) انس بن مالک (۷) ابن عمر (۸) حضرت عائشہ اس میں بعض طرق ضعیف بھی ہیں، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے جبر نقصان ہو جاتا ہے، گویا حسن لغیرہ کے درجہ کی روایت تو ہے ہی ان آٹھ صحابہ میں دو صحابی کی روایت مضبوط سند سے ثابت ہے، ابوامامہ کی روایت اور عبد اللہ بن زید کی روایت ان دونوں کی روایت کو ابن ماجہ نے نقل کیا جس میں تصریح ہے کہ الأذنان من الرأس یہ حضور کا قول ہے، چنانچہ ابوامامہ کی روایت میں ہے ان رسول الله قال الأذنان من الرأس، اسی طرح عبد اللہ بن زید کی روایت ابن ماجہ میں ہے (۲) اس میں بھی اس قول کا انتساب حضور کی طرف کیا گیا ہے، پس ان دونوں روایتوں میں یقین کے ساتھ الأذنان من الرأس کو حضور کا قول قرار دیا ہے، لہذا حماد کے شک ظاہر کرنے سے اس حدیث کا مرفوع ہونا نہیں ختم ہو جائیگا، اس لئے کہ یقین اور شک میں ٹکراؤ ہو جائے تو یقین کو ہی ترجیح ہوتی ہے، لہذا

(۱) نصب الراية، الباب مدخل: ۱۸/۱

(۲) عن عبد الله بن زيد قال: قال رسول الله ﷺ الأذنان من الرأس: ابن ماجه، باب الأذنان من الرأس، رقم الحديث: ۴۴۳

امام ترمذی کا اس پر مرفوع، موقوف ہونے میں شک ظاہر کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب: اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ ابو امامہ کا قول ہے تو قاعدہ ہے کہ صحابی کا غیر مدرک بالقیاس قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ شریعت کے معاملہ میں اپنے قول کو دخل نہیں دے سکتے ہیں، لہذا یہ ابو امامہ کا قول مانا جائے تو یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حکم میں مرفوع کے ہے لہذا امام ترمذی کا حماد کے قول سے اس روایت کی تضعیف کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله هذا حديث ليس اسناده بذاك القائم: مذکورہ حدیث پر امام ترمذی نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اس کی سند مضبوط نہیں ہے، یعنی اس کی سند کمزور ہے، کیا کمزوری ہے؟ اس کو امام ترمذی نے ظاہر نہیں کیا ہے، گول مول بات کہہ کر چلے گئے، اگر امام ترمذی کے پاس اس حدیث کے ضعیف ہونے کی دلیل ہوتی تو اس کی وجہ بھی ضرور بیان کرتے، صرف مبہم طریقے پر جرح کر دینا اور اس کی وجہ بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی بھی اس معاملہ میں مذہب ہیں، یہاں امام ترمذی کو کھل کر بولنا چاہئے تھا کہ حدیث کیوں صحیح نہیں ہے؛ لیکن صاف بولنے سے امام ترمذی پہلو تہی کر رہے صاف صاف اس لئے نہیں بولتے ہیں کہ اگر بولیں گے، تو ان کا بیان خود ان کے بیان کے خلاف ہو جائیگا، اب ہمیں خود غور کرنا چاہئے کہ اس سند میں کیا خرابی ہے، ہم نے غور کیا تو اس روایت میں تمام راوی صحیحین بخاری و مسلم کے راوی ہیں، حماد بن زید، سنان بن ربیعہ یہ دونوں بخاری و مسلم کے متفق علیہ راوی ہیں، آگے ابو امامہ صحابی ہیں ان پر بھی کلام نہیں ہو سکتا بس کلام شہر بن حوشب پر ہے یہی امام ترمذی کا موضوع بحث ہے۔

شہر بن حوشب محدثین کے نزدیک:

محدثین میں بعض لوگوں نے شہر بن حوشب پر کلام کیا ہے، امام مسلم نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے ان شہرا ترکوہ اور ایک نسخہ میں نزکوہ ہے، (۱) محدثین نے شہر کو چھوڑ دیا ہے یا ان پر طعن کیا ہے، مقدمہ میں امام مسلم نے جتنے راویوں پر کلام کیا ہے وہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں، امام بخاری نے شہر بن حوشب کی روایت کو بخاری میں تعلیقا ذکر کیا ہے، امام مسلم نے مسلم میں شہر بن حوشب کی روایت کو مسندا بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ بخاری و مسلم کے نزدیک شہر بن حوشب ثقہ راوی ہیں، امام ترمذی، امام بخاری کے حوالے سے کتاب العلل میں نقل کرتے ہیں کہ بخاری فرماتے ہیں شہر حسن الحدیث ہیں، امام نووی شرح مسلم میں شہر بن حوشب کے بارے میں لکھتے ہیں کہ متقدمین علماء سلف نے شہر کی

(۱) صحیح مسلم، باب الكشف عن معایب رواة: ۱۷/۱

توثیق کی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شہر بن حوشب متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں؛ بلکہ محققین نے ان کی توثیق کی ہے، جس میں بخاری و مسلم اور نووی شامل ہیں، خود امام ترمذی نے دو جگہ شہر بن حوشب کی روایت کو نقل کیا ہے، جلد ثانی ص: ۳۲۶ پر محمود بن غیلان کی روایت ہے، اور اس روایت پر امام ترمذی نے ہذا حدیث حسن صحیح کا حکم لگایا اگر امام ترمذی کے نزدیک شہر بن حوشب ضعیف راوی ہیں تو ان کی روایت پر کیسے امام ترمذی نے حسن صحیح کا حکم لگایا ہے؟ (۱) جلد ثانی ص: ۱۵۶ پر شہر بن حوشب کی دوسری روایت نقل کیا ہے اس روایت کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں ہذا حدیث حسن یہاں امام احمد کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ قال لا بأس بحديث عبد الحكيم بن بهرام عن شهر بن حوشب کہ عبد الحکیم کی حدیث شہر بن حوشب سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، گویا دو جگہ امام ترمذی نے شہر بن حوشب کو ثقہ قرار دیا ہے، پھر الأذنان من الرأس میں شہر بن حوشب کی سند کو کیسے کہہ دیا کہ ٹھیک نہیں ہے۔

بظاہر سند پر کلام حماد بن زید اور سنان بن ربیعہ کی وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں تو متفق علیہ راوی ہیں، پس یہی شہر بن حوشب کی وجہ سے سند کو ضعیف کہا ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ دو جگہ آپ نے شہر بن حوشب کی حدیث کو صحیح قرار دیا اور یہاں ان کی حدیث کو لیس اسنادہ بذاک القائم کہہ دیا، کاش کہ امام ترمذی کچھ بول دیتے تو ہم بھی غور کرتے لیکن یہ کیسے بولتے؟ اگر بولتے تو ان کا بیان ان کے ہی خلاف ہو جاتا اس لئے گول مول بات بول کہہ کر نکل گئے، شاید امام ترمذی یہ سوچ رہے ہوں گے کہ اس مسئلے پر پردہ ڈال دوں گا تو پردہ پڑا ہی رہ جائیگا کوئی کھولنے والا کھولے گا نہیں؛ لیکن احناف تو بال کی کھال نکالنے والے ہیں، انہوں نے پردہ اٹھا کر دکھا دیا کہ یہاں آپ کیا کہہ رہے ہیں جب کہ آگے آپ نے کچھ اور کہا ہے، لہذا امام ترمذی کا شہر بن حوشب پر کلام کرنا ان کے بھی خلاف ہے اور بڑے بڑے محدثین کے بھی خلاف ہے، اس لئے ان کا یہاں جرح کرنا صحیح نہیں ہے، حدیث پر امام ترمذی کا دونوں کلام غلط اور بے بنیاد ہے۔

(۱) امام ترمذی نے شہر بن حوشب کی ایک حدیث باب لاوصیہ لوارث کے تحت نقل کیا ہے اور اس حدیث پر بھی حسن صحیح کا حکم لگایا ہے، اس جگہ امام ترمذی لکھتے ہیں وسمعت أحمد بن الحسن يقول قال أحمد بن حنبل: لا أبالي بحديث شهر بن حوشب وسألت محمد بن اسماعيل عن شهر بن حوشب فوثقه، ترمذی، رقم الحديث: ۲۱۲۱، باب ماجاء فی التسليم علی النساء کے ذیل میں شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کیا ہے اور اس پر حسن کا حکم لگا کر لکھتے ہیں: قال أحمد بن حنبل لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب وقال محمد بن اسماعيل: "شهر حسن الحديث وقوى أمره" حدیث نمبر: ۳۴۷۴ پر شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کر کے اس پر بھی حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، تقریباً بیس سے زائد جگہ پر امام ترمذی نے شہر بن حوشب کی حدیث کو نقل کیا اور کہیں حسن صحیح کہیں حسن، کہیں حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، اس لئے اس حدیث پر امام ترمذی کا لیس اسنادہ بذاک القائم کہنا غلط ہے، مرتب

(۳۰) بابُ في تخليل الأصابع

(۴۲) حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّا، قَالَ: نَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ لَفِيظٍ بْنِ صَبْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلَّلْ الْأَصَابِعَ" وفي الباب: عن ابنِ عباسٍ، والمُسْتَوْرِدِ، وأبي أيوبَ، قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ على هذا عند أهل العلم أَنَّهُ يُخَلَّلُ أَصَابِعُ رِجْلَيْهِ فِي الْوُضُوءِ، وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ، وَقَالَ إِسْحَاقُ، يُخَلَّلُ أَصَابِعُ يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ. وَأَبُو هَاشِمٍ: اسْمُهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي كَثِيرٍ.

(۴۳) حدثنا إبراهيمُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: ثنا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ، قَالَ ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ صَالِحِ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلَّلْ أَصَابِعَ يَدَيْكَ وَرِجْلَيْكَ" قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

(۴۴) حدثنا قُتَيْبَةُ قَالَ: ثنا ابْنُ لَهْيَعَةَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيِّ، عَنْ الْمُسْتَوْرِدِ بْنِ شَدَّادِ الْفَهْرِيِّ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ إِذَا تَوَضَّأَ ذَلِكَ أَصَابِعَ رِجْلَيْهِ بِخَنْصَرِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ غريبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ لَهْيَعَةَ.

انگلیوں کے درمیان خال کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۲) نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب آپ وضو کریں تو انگلیوں کا خال کریں۔

یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے کہ وضو میں پاؤں کی انگلیوں کا خال کرے اور امام احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں، امام اسحاق نے فرمایا اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خال کرے اور ابو ہاشم ان کا نام اسماعیل بن ابی کثیر ہے۔

حدیث (۴۳) ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے فرمایا: جب تم وضو کرو تو ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرو۔

حدیث (۴۴) مستورد بن شداد الفہری کہتے ہیں: کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب آپ نے وضو کیا تو آپ نے پاؤں کی انگلیوں (خنصر) کو اپنی چھوٹی انگلی سے رگڑا، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے، ہم اس کو صرف ابن لہیعہ کی سند سے جانتے ہیں۔

قوله: تخليل الأصابع: یہاں تحلیل کے معنی ایک ہاتھ کی انگلی کو دوسرے ہاتھ کی انگلی کے بیچ میں داخل کرنا ہے، ٹپکتے ہوئے پانی کے ساتھ ادخال بعضها في بعض بماء متقاطر۔
تخليل اصابع کا طریقہ:

دائیں ہاتھ کے باطنی حصے کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھ کر دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو بائیں ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا یہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا طریقہ ہے پاؤں میں خلال کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی انگلی کو دائیں پاؤں کی خنصر سے شروع کر کے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کرے۔

انگلیوں کے خلال کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

اصحاب ظواہر اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا واجب ہے، امام احمد کے نزدیک پاؤں کی انگلیوں کا خلال واجب اور ہاتھ کی انگلیوں کا خلال سنت ہے، جمہور علماء کے نزدیک اگر ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے درمیان پانی نہ پہنچنے کا ظن غالب ہو تو انگلیوں کا خلال فرض ہے اور اگر پانی پہنچنے کا ظن غالب ہو تو خلال کرنا مسنون ہے۔

اصحاب ظواہر کے دلائل:

- (۱) اصحاب ظواہر اور اسحاق بن راہویہ باب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، پہلی روایت ہے إذا توضأت فخلل الأصابع یہاں خلل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ خلال کرنا واجب ہے۔
- (۲) عبد اللہ بن عباس کی روایت ہے إذا توضأت فخلل أصابع يديك ورجليك یہاں بھی خلل امر کا صیغہ ہے اور اس میں ید اور رجل کی بھی تصریح ہے معلوم ہوا کہ ہاتھ اور پاؤں دونوں کو انگلیوں کا خلال واجب ہے۔

(۳) تیسری روایت مستورد بن شداد کی ہے إذا توضأ ذلك أصابع رجله بخنصره، ذلك کے معنی اُن کے یہاں خلال کے ہیں، مطلب ہے جب آپ وضو کرتے تو پاؤں کی انگلیوں کا خنصر سے خلال کرتے۔
امام احمد کی دلیل:

امام احمد اس آخری روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنے کی تصریح ہے، ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا ذکر نہیں ہے، اس لئے امام احمد نے پاؤں کے خلال کو واجب قرار دیا اور اوپر جو ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کا ذکر ہے اس کو سنت پر محمول کیا تا کہ دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے۔

عقلی دلیل: امام احمد کی عقلی دلیل یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں میں اتصال رہتا ہے اس لئے پاؤں کی انگلیوں میں پانی پہونچنے کا شبہ رہ جاتا ہے، لہذا پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا ضروری ہے اور ہاتھ کی انگلیوں میں انفصال رہتا ہے اس لئے ہاتھ کی انگلیوں کے بیچ پانی پہونچنے کا ظن غالب ہے اس لئے ہاتھ کی انگلیوں کا خلال مسنون ہے۔
جمہور کی دلیل:

حدیث میں جو خلل امر کا صیغہ ہے یہ وجوب کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ سنیت یا استحباب کے لئے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب کے لئے اس وقت ہوتا ہے جب وجوب کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو اگر وجوب کے خلاف کوئی قرینہ ہو تو وجوب کے لئے نہیں ہوتا ہے، یہاں وجوب کے خلاف قرینہ ہے، وہ یہ ہے کہ بیس صحابہ کرام، نبی کریم ﷺ کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں ان میں اکثر صحابہ کے وضو کی کیفیت سے تحلیل اصابع کا ثبوت نہیں ملتا ہے، یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ خلل امر وجوب کے لئے نہیں ہے ورنہ تمام صحابہ وضو کی کیفیت نقل کرتے ہوئے تحلیل اصابع ضرور ذکر کرتے۔

دوسری دلیل: اگر خلل امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو یہ روایت مسیٰ فی الصلاة والی روایت کے معارض ہو جائیگی، مسیٰ فی الصلاة کو آپ نے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا: إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله (۱) جب نماز کا ارادہ کر تو وضو کرو جیسے اللہ نے وضو کا حکم دیا ہے، ظاہر ہے کہ قرآن میں تحلیل اصابع کا ذکر نہیں ہے پس اگر خلل کو وجوب کے لئے مانا جائے تو یہ مسیٰ فی الصلاة کے خلاف ہو جائیگا، لہذا دونوں میں تطبیق کا یہی طریقہ ہے کہ خلل کو سنت پر محمول کیا جائے۔

تیسری دلیل: اگر خلل امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئیگی، قرآن میں کہیں بھی خلال کا ذکر نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر خلال کے بھی وضو صحیح ہو جائیگا اب اگر اس روایت سے خلال کو واجب قرار دیا جائے تو خبر واحد سے کتاب پر زیادتی لازم آئیگی اس لئے کتاب وسنت میں تعارض کو دور کرنے کی یہی شکل ہے کہ کتاب اللہ سے خلال غیر واجب ہے اور خبر واحد سے خلال سنت ہے۔

(۳۱) بَابُ مَا جَاءَ وَيلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

(۴۵) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ".
وفي الباب: عن عبدِ اللَّهِ بنِ عَمْرٍو، وعائِشَةَ، وجابرِ ابنِ عبدِ اللَّهِ، وعبدِ اللَّهِ بنِ الْحَارِثِ، ومُعِيقِبٍ، وخالدِ بنِ الوليدِ، وشُرْحَبِيلَ بنِ حَسَنَةَ، وعَمْرُو بنِ العاصِ، وَيَزِيدَ بنِ أَبِي سَفْيَانَ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هُرَيْرَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(۴۶) وَرَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ وَبُطُونِ الْأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ" وَفَقَهُ هَذَا الْحَدِيثُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمَا خُفَّانِ، أَوْ جَوْرَبَانِ.

خشک رہنے والی ایڑیوں کے لئے جہنم کی وعید

ترجمہ: حدیث (۴۵) آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایڑی والا جہنم کے عذاب کا مستحق ہو گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث حسن صحیح ہے۔

حدیث (۴۶) آپ نے فرمایا: خشک ایڑیوں اور قدم کے باطن کے لئے جہنم کی وعید ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیروں پر مسح جائز نہیں ہے جب کہ ان دونوں پر چمڑے کے موزے یا پائنتابہ موزے نہ پہن رکھے۔

ویل اور وِتح کے درمیان فرق:

سیبویہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے کہ جب کوئی عذاب اور سزا کا مستحق ہو گیا ہو تو اس کے لئے ویل کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور جو ابھی عذاب کا مستحق نہیں ہوا ہے، اس کے لئے وِتح کا لفظ استعمال ہوتا ہے، دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو عذاب میں مبتلا ہو چکا ہو اس شخص کے لئے ویل کا استعمال ہوگا اور جو عذاب میں مبتلا نہیں ہوا ہے؛ بلکہ عذاب کے قریب ہوا ہو اس کے لئے وِتح کا استعمال ہوگا۔

حدیث کی تشریح:

ابن حبان نے اپنی صحیح میں ویل کی ایک تفسیر کی ہے کہ ویل جہنم کی ایک وادی کا نام ہے (۱) اعقاب یہ عقب کی جمع ہے عقب کہتے ہیں ایڑی کو یہاں اعقاب سے مراد صاحب اعقاب ہے (ایڑی والا) جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ ایڑی والا جہنم کے عذاب کا مستحق ہو گیا یا جہنم کے عذاب میں گرفتار ہو گیا یا ایڑی والا جہنم کے مخصوص طبقہ میں جا پڑا۔

امام ترمذی نے حدیث مختصر ذکر کی ہے، تفصیل بخاری و مسلم میں ہے، صحابہ سفر کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم مکہ سے مدینہ واپس آرہے تھے، راستہ میں ایک نہر کے پاس ہم لوگ ٹھہرے عصر کا وقت تھا، نماز میں تاخیر ہو رہی تھی اس لئے صحابہ نے جلدی جلدی وضو کیا، جلد بازی میں بعض صحابہ کی ایڑی کا حصہ خشک رہ گیا جب نبی کریم نے ایڑیوں کے خشک حصوں کو چمکتا دیکھا تو آپ نے زور سے تین مرتبہ فرمایا ویل للأعقاب من النار۔ (۲)

پاؤں عضو مغسول ہے یا عضو مسوح؟

اس حدیث سے امام ترمذی نے مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ پاؤں عضو مغسول ہے، عضو مسوح نہیں اس لئے کہ اگر پاؤں عضو مسوح ہوتا تو مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے، صرف اگلے حصے کا مسح کافی ہے، پس ایڑیوں کے خشک رہنے پر وعید نہ سنائی جاتی، معلوم ہوا کہ پاؤں عضو مغسول ہے۔

(۱) عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: ويلٌ وادٍ في جهنم يهوي به الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعرها صحیح ابن حبان، باب ذکر الاخبار عن وصف الولیل، رقم الحدیث: ۷۴۶۷

(۲) صحیح البخاری، باب من رفع صوته بالعلم، رقم الحدیث: ۶۰، صحیح مسلم، باب وجوب غسل الرجلین، رقم الحدیث: ۲۶

فقہاء کے مذاہب:

شیعہ کے فرقہ امامیہ کے نزدیک ہر حالت میں پاؤں عضو مسموح ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ مسح اور غسل دونوں کو جمع کیا جائیگا پہلے پاؤں کو دھو لو اس کے بعد اس کا مسح کر لو، معتزلہ میں ابوعلی جبائی اور ابن جریر طبری کے نزدیک پاؤں کے مسح اور غسل میں اختیار ہے کوئی بھی ایک کام کرنے سے فرضیت ادا ہو جائیگی، (۱) جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اگر پاؤں موزے سے خالی ہو تو غسل ضروری ہے اور اگر پاؤں میں موزہ ہو تو مسح کیا جائیگا، گو یا ہمارے نزدیک پاؤں عضو مغسول بھی ہے، مسموح بھی ہے۔

بنیاد اختلاف:

اختلاف کی بنیاد ارجکم کی دو قرأت ہے (۱) ارجلکم بالفتح (۱) ارجلکم بالجرح اور دونوں قرأت متواترہ ہے کسی کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، دو قرأت گویا دو آیت کے حکم میں ہے، اگر لام کو فتح پڑھا جائے تو ارجل کا عطف وجوہکم پر ہوگا، لہذا جس طرح وجوہ اغسلوا کا معمول ہے، اسی طرح ارجلکم بھی اغسلوا کا معمول ہوگا پس جس طرح چہرہ کا دھونا ضروری ہے، پاؤں کا بھی دھونا ضروری ہے اور اگر لام کو جر پڑھا جائے تو اس کا عطف ہوگا برؤسکم پر اور یہ امسحوا کا معمول ہو جائیگا جس طرح رؤس یہ وامسحوا کا معمول ہے، اسی طرح ارجلکم بھی وامسحوا کا معمول ہوگا اور جس طرح رؤس مسموح ہے اسی طرح ارجل بھی مسموح ہوگا، یہ اختلاف کی بنیاد ہے اب ان حضرات نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ایک قرأت کو لے لیا اور دوسری قرأت میں توجیہ کر دی، فرقہ امامیہ جر کی قرأت کو اصل مانتے ہیں اور اس کو وامسحوا کے ماتحت قرار دیتے ہیں، اس لئے انہوں نے مسئلہ نکالا ہے جس طرح سر عضو مسموح ہے اسی طرح پاؤں بھی عضو مسموح ہے، ان پر اعتراض ہوگا کہ آپ فتح والی قرأت کی کیا تاویل کریں گے؟ وہ حضرات اس کی تاویل کرتے ہیں کہ دیکھو وامسحوا برؤسکم میں رؤس کی دو حیثیت ہے ایک لفظ کی، ایک محل کی، لفظی اعتبار سے رؤس باء کی وجہ سے مجرور ہے اس لئے رؤس پر جر ہونا چاہیے، لیکن رؤس محلاً منصوب ہے، اس لئے کہ یہ وامسحوا کا مفعول واقع ہو رہا ہے، اگر باء نہ ہوتا تو رؤس کو فتح دیا جاتا، اگر باء

(۱) ابن جریر دو گز رے ہیں، ایک شیعہ اور ایک سنی، دونوں نے قرآن کی تفسیر کی ہے، علامہ ابن القیم کی رائے ہے یہاں ابن جریر شیعہ مراد ہیں، لیکن ابن کثیر نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں ابن جریر سنی مراد ہیں، کیوں کہ ان کا یہ مذہب ان کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے، قاضی ابوبکر ابن العربی کہتے ہیں کہ ابن جریر سنی کی عبارت سے اس کا ایہام ہوتا ہے۔

موجود بھی ہے تو یہ مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہے، گویا رُؤس لفظاً مجرور ہے اور محلاً منصوب ہے، پس أَرْجُلُکُمْ کو جو فتح دیا گیا ہے اس کا عطف ہے رُؤس کے محل پر اور رُؤس محلاً منصوب ہے، اس لئے محل پر عطف کرتے ہوئے ارجل کو بھی فتح دیا گیا، بہر حال ارجل و امسحوا کے ماتحت ہے، اعراب میں صرف اتنا فرق ہے کہ رُؤس کو اعراب لفظی دیا گیا اور ارجل کو اعراب محلی دیا گیا ہے، مطلب یہ ہوا کہ ارجل پر جر پڑھا جائے تو رُؤس کے لفظ پر عطف ہوگا اور ارجل کو فتح پڑھا جائیگا، تو رُؤس کے محل پر عطف ہوگا، بہر صورت ارجل امسحوا کا معمول ہے، لہذا پاؤں ہر حالت میں مسح ہے، مغسول نہیں ہے، ایک دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ منصوب بنزع الخافض کی قبیل سے ہے، اصل میں تھا و امسحوا بأرجکم تو باء جارہ کو حذف کر دیا اور اس کو نصب دیدیا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل:

اصحاب ظواہر کہتے ہیں جب فتح اور جر متواتر قرأت ہے تو پھر دونوں پر عمل ہونا چاہیے دونوں پر عمل کی شکل یہی ہے کہ پہلے پاؤں دھولو پھر پاؤں پر مسح کر لو تا کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

ابن جریر طبری کی دلیل:

جب دونوں قرأت متواترہ ہے تو پھر دونوں باتوں کا اختیار ہے، اس کا عطف وجوہ پر بھی مان سکتے ہیں اور رُؤس پر بھی، فتح اور جر دونوں کی گنجائش اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ دونوں کا اختیار ہے۔

جمہور کی دلیل:

جمہور کہتے ہیں اصل ارجلکم فتح والی قرأت ہے اور آیت کا مطلب ہے فاغسلوا وجوہکم وأیدیکم وأرجلکم یہاں جمہور پر بھی سوال ہوگا کہ آپ نے جر والی متواتر قرأت پر عمل کو کیوں ترک کر دیا؟ جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے کسی قرأت کو ترک نہیں کیا ہے؛ بلکہ ایسی توجیہ کی ہے جس سے دونوں قرأت پر عمل ہو جائے۔

پہلی توجیہ تو یہ ہے کہ ارجل کے جر والی قرأت کو حالت تخفف (خنین پہننے کی حالت) پر اور فتح والی قرأت کو حالت عدم تخفف پر محمول کیا جائے آیت کا مطلب ہوا کہ پاؤں پر موزہ ہو تو پاؤں کا مسح کیا جائیگا اور پاؤں موزے سے خالی ہو تو غسل کیا جائیگا، یعنی دو قرأت کو دو حالت پر محمول کر دیا جائے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یَطْهَرُنْ اور یَطْهَرُنْ دونوں

قرأتوں میں تطبیق نکالی گئی ہے يَطْلُهُن کا تعلق اس صورت سے جب عورت کا حیض اکثر مدت سے ختم ہوا ہو تو حیض ختم ہونے کے بعد شوہر کے لئے جماع جائز ہے، غسل ضروری نہیں اور يَطْلُهُن میں مبالغہ ہے اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جب عورت کا حیض اقل مدت میں بند ہوا ہو تو صرف انقطاع حیض سے جماع جائز نہیں ہوگا، جب تک کہ غسل نہ کرے، یہاں دونوں قرأتوں میں جس طرح تطبیق دی گئی ہے ارجل کے دو قرأت میں بھی اسی طرح تطبیق دی جائیگی کہ اس کو دو حالت پر محمول کریں ایک تخفف کی حالت اور ایک عدم تخفف کی حالت۔

أرجلكم میں دو قرأت کی وجہ:

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ أرجلكم میں جبر اور فتح دونوں کیوں پڑھا گیا، دوسرے اعضاء وضو کی طرح اعراب کی ایک ہی صورت کیوں متعین نہیں کی گئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پاؤں میں بعض حالت میں مسح کافی ہو جاتا ہے اور بعض حالت میں غسل ضروری ہوتا ہے تو اگر یہاں جبر متعین کر دیا جاتا تو کہنا پڑتا کہ ہر حالت میں مسح کیا جائیگا حالانکہ یہ غلط ہے، اسی طرح اگر فتح متعین کر دیا جاتا تو سمجھ میں آتا ہر حالت میں غسل ضروری ہے، حالانکہ بعض حالت میں پاؤں کا مسح کافی ہے اور بعض حالت میں غسل ضروری ہے پس دونوں حالت کی رعایت کرتے ہوئے أرجل کے لام پر جبر اور فتح دونوں پڑھا گیا تاکہ دونوں حالت کی طرف اشارہ ہو جائے۔

مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن سے:

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب أرجلكم میں جبر والی قرأت کو حالت تخفف پر محمول کیا تو معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن سے ہے، لیکن علامہ ابن الہمام کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے، ان کی تحقیق یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن سے نہیں؛ بلکہ احادیث متواترہ اور مشہورہ سے ہے، ابن ہمام کہتے ہیں اگر أرجلكم کو لام کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو بھی مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن سے نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے کہ یہاں إلی الکعبین کی قید لگی ہے پس اگر جبر والی قرأت کو مسح علی الخفین پر محمول کیا جائے تو کہنا پڑے گا مسح علی الخفین کعبین تک ہونا چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری توجیہ: أرجلكم کو وامسحوا کا معمول قرار دے دو تو جس طرح رؤس وامسحوا کا معمول ہے اسی طرح أرجلكم بھی وامسحوا کا معمول ہے اس کے بعد اتنی تاویل کریں گے کہ مسح کے معنی میں تعیم کر دیں گے، کلام

عرب میں مسح کا لفظ دو معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے ایک ”امرار الید المبتلة“ کے معنی میں اور ایک غسل کے معنی میں، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی وغیرہ نے ابوزید انصاری اور دوسرے ارباب لغت سے اس تحقیق کو نقل کیا ہے اہل عرب بولتے ہیں تمسحنا وما توضعنا یہاں تمسحنا کے معنی غسل خفیف کے ہیں، گویا غسل خفیف کا اثبات ہے اور وما توضعنا میں غسل شدید کی نفی ہے، یہاں پر بھی مسح غسل کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر رؤس و امسحوا کا معمول ہو تو یہاں مسح کے معنی امرار الید المبتلة کے ہوں گے اور اگر أرجل، و امسحوا کا معمول ہو تو مسح کے معنی غسل کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا سر کا مسح کر لو اور پاؤں کو دھو لو، قرآن کی آیت میں اس طرح اشارہ موجود ہے اگر أرجل کو امسحوا کا معمول قرار دے کر مسح کا معنی امرار الید المبتلة لیا جائے تو یہ معنی مسح أرجل میں متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ أرجل کے ساتھ إلی الکعبین کی قید لگی ہے، اگر مسح کے معنی امرار الید المبتلة لیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ پاؤں کا مسح کعبین تک ہونا چاہئے حالانکہ کعبین تک مسح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، اس لئے إلی الکعبین قرینہ ہے کہ یہاں مسح کے معنی غسل کے ہیں امرار الید المبتلة کے نہیں ہیں۔

تیسری توجیہ: أرجلکم کو جر کے ساتھ پڑھو اور اس کو اغسلوا کا معمول قرار دو اب سوال پیدا ہوگا جب یہ اغسلوا کا معمول ہے تو پھر اس کو فتح ہونا جیسے وجوہ کم کو فتح ہے، اس کو جریوں آیا، جمہور کہتے ہیں کہ جر جوار کی وجہ سے جر آیا ہے، جر جوار کا مطلب ہوتا ہے کہ دو لفظ ساتھ ساتھ آ رہے ہیں، اس میں پہلا لفظ مجرور ہے تو دوسرے کو بھی جردیتے ہیں جر جوار کا لحاظ کرتے ہوئے، یہاں جر محض پڑوس کا لحاظ کرتے ہوئے دیا گیا ہے، معنی کے اعتبار سے یہ اغسلوا کا ہی معمول ہے، جر جوار کا ثبوت کلام عرب سے ہے اہل عرب بولتے ہیں جُحِرُ ضَبُّ خَرْبٍ (۱) حجر بل کو کہتے ہیں ضب گوہ کو کہا جاتا ہے، یہاں پر خرب یہ صفت حجر کی ہے لہذا قاعدہ کے اعتبار سے جس طرح حجر، مضموم ہے اسی طرح خرب پر بھی ضمہ ہونا چاہئے، لیکن خرب کو بجائے ضمہ کے کسرہ دیا گیا اس لئے کہ پڑوس میں ضب مضاف الیہ مجرور ہے، لہذا ضب کے جر کی رعایت میں خرب کے اوپر بھی جردیا گیا ہے، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں مَاءٌ شَنُّ بَارِدٍ (۲) شن کہا جاتا ہے مشکیزہ کو یہاں بارد مجرور ہے، حالانکہ یہ ماء کی صفت ہے، لیکن پڑوس کی رعایت میں بارد کو جردیا گیا، علامہ ابن حجب اگرچہ جر جوار کا انکار کرتے ہیں؛ لیکن ان کا یہ انکار صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کلام عرب کے ساتھ ساتھ قرآن سے بھی جر جوار کا ثبوت ملتا ہے، قرآن میں ہے عذاب یوم الیم، یہاں الیم کو جر پڑھا گیا ہے، حالانکہ الیم عذاب کی صفت ہے،

عذاب الیم ہونا چاہیے، لیکن پڑوس میں یوم مضاف الیہ مجرور ہے اس کی رعایت میں الیم کو بھی مجرور پڑھا گیا ہے، پس آیت میں أَرْجُلُکُمْ کو جرّ جوار کی وجہ سے جردیا گیا ہے، ورنہ اس کا اصل عامل اغسلوا ہے۔

چوتھی توجیہ: علامہ ابن حابط کہتے ہیں جب کہیں کلام کے اندر دو عامل آئیں اور دونوں متقارب المعنی ہوں تو ایسے مقام پر اہل عرب ایک معمول کے عامل کو حذف کر دیتے ہیں اور دوسرے معمول کا عطف پہلے معمول کے عامل پر کر دیتے ہیں، جیسے عرب بولتے ہیں: عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا یہاں علفتھا عامل ہے اس کے بعد دو معمول آ رہا ہے تبنا و ماءً بارداً دونوں کا معمول الگ الگ ہے، تبنا کا عامل علفت کا عامل علفت ہے چارہ کھلایا جاتا ہے، اور ماءً بارداً کا عامل سقیت ہے، چونکہ پانی پلایا جاتا ہے اصل عبارت تھی علفتھا تبنا وسقیتھا ماءً بارداً دو عامل کے دو الگ الگ معمول ہیں، لیکن کھانا اور پینا دونوں قریب المعنی ہے اس لئے دوسرے معمول کے عامل کو لفظ میں حذف کر دیا اور دوسرے معمول ماءً بارداً کا عطف پہلے عامل کے معمول تبنا پر کر دیا۔

اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحًا دیکھو متقلدا کے بعد دو معمول ہے سیفا اور رمحا یہاں رمحا کے عامل کو حذف کر دیا اور اس کا عطف عامل مذکور کے معمول پر کر دیا ہے، اصل عبارت تھی متقلدا سیفا وحاملاً رمحاً تلوار کو لٹکانا اور نیزے کو اٹھانا دونوں قریب المعنی ہے اس لئے رمحا کے عامل کو حذف کر دیا گیا، أَرْجُلُکُمْ میں اس قاعدہ کے مطابق تطبیق کی شکل یہ ہے کہ أَرْجُلُکُمْ کا عامل الگ ہے اور رُؤُسُ کا عامل الگ ہے، رُؤُسُ کا عامل امسحوا ہے اور أَرْجُلُکُمْ کا عامل اغسلوا ہے مسح اور غسل دونوں قریب المعنی ہے، لہذا دوسرے معمول کا عامل اغسلوا کو لفظ میں حذف کر دیا گیا اور أَرْجُلُکُمْ کا عطف پہلے عامل کے معمول رُؤُسُ پر کر دیا گیا، اس لحاظ سے جب اس پر عطف ہو گیا تو یہ برؤسکم و أَرْجُلُکُمْ ہو گیا؛ لیکن اس کا اصل عامل اغسلوا ہے اس صورت میں بھی أَرْجُلُکُمْ عضو مغسول ہے، عضو مسوح نہیں ہے، یہ علامہ حابط کی تحقیق ہے۔

پانچویں توجیہ: امام طحاوی نے ایک توجیہ کی ہے کہ أَرْجُلُکُمْ کو جرّ کے ساتھ پڑھو اور اس کو امسحوا کا معمول بناؤ تو آیت کا مطلب ہو اسرار پاؤں کا مسح کرو گویا پاؤں کے بھی مسح ہی کا حکم دیا گیا ہے آگے امام طحاوی کہتے ہیں کہ پاؤں کا مسح کرنا ابتداء اسلام میں تھا بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا نسخ کون ہے؟ امام طحاوی کہتے ہیں نسخ یہی روایت ہے، ویل للأعقاب من النار ہے، حضرات صحابہ قرآن کی آیت کی وجہ سے پاؤں کا مسح کیا کرتے تھے ایک موقع پر حضور نے ایڑیوں کو سوکھا دیکھا تو فرمایا ویل للأعقاب من النار گویا آپ نے اس ارشاد کے

ذریعہ اشارہ کر دیا کہ پاؤں کا مسح منسوخ ہو گیا اب دھونا ضروری ہے، امام طحاوی کے علاوہ ابن حزم ظاہری نے بھی یہ توجیہ نقل کی ہے۔

امام طحاوی کی توجیہ پر اعتراض:

یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ قرآن تو قطعی ہے اور ویل للأعقاب من النار خبر واحد ہونے کی بنا پر ظنی ہے، پس خبر واحد، نص قطعی کا نسخ کیسے بن سکتا ہے؟ قاعدہ کی رو سے امام طحاوی کی توجیہ پر اعتراض ہے اور معقول اعتراض ہے، امام طحاوی کی طرف سے اس اعتراض کا دو جواب دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: صرف خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو رہا ہے؛ بلکہ خبر واحد کے ساتھ تو اثر عمل بھی شامل ہے، مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ سے اور صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تمام لوگوں سے متواتر طور پر غسل رجل ثابت ہے، اور متواتر کی تمام قسمیں مفید یقین ہے پس تو اثر عملی بھی قطعی ہوا، گویا امام طحاوی نے صرف خبر واحد کو نسخ نہیں مانا ہے، بلکہ تو اثر عملی کو بھی شامل کر کے نسخ مانا ہے۔

دوسرا جواب: امام طحاوی کی طرف سے دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وأرجلكم إلى الكعبين میں آیت کا نسخ نہیں ہے، بلکہ آیت کے مفہوم کا نسخ ہے، آیت تو قطعی ہے؛ لیکن آیت کا مفہوم اور معنی ظنی ہے؛ کیوں کہ وامسحوا میں دو معنی کا احتمال ہے مسح کا، غسل کا، گویا امسحوا محتمل ہو گیا، اسی طرح أرجلكم میں فتح اور جرد دونوں قرأت ہے، اب احتمال ہے کہ اس کا عامل امسحوا کو بنایا جائے، یا اغسلوا کو بنایا جائے فتح کا تقاضہ ہے کہ اغسلوا کو عامل بنایا جائے اور جرد کا تقاضہ ہے امسحوا کو عامل بنایا جائے پس آیت قطعی الثبوت تو ہے؛ لیکن ظنی الدلالة ہے، امام طحاوی اس حدیث سے آیت کے مفہوم کو منسوخ مان رہے ہیں، آیت کو منسوخ نہیں مان رہے ہیں آیت کا مفہوم بھی ظنی ہے اور حدیث بھی ظنی ہے، اور ظنی کا نسخ ظنی سے ہو سکتا ہے۔

پاؤں کا وظیفہ غسل ہے یا مسح:

(۱) ہمیں اس سلسلے میں غور کرنا چاہیے کہ احادیث سے کیا ثابت ہو رہا ہے حدیث فضل طہور میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا جب وضو کرنے والا پاؤں دھوتا ہے تو اس کے پاؤں سے گناہ نکل جاتا ہے (۱) اگر پاؤں مسح ہوتا تو ایسا فرماتے

(۱) صحیح مسلم، باب خروج الخطایا مع ماء، رقم الحدیث: ۳۲

کہ جب وضو کرنے والا پاؤں کا مسح کرتا ہے تو پاؤں سے گناہ نکل جاتا ہے، لیکن آپ نے مسح نہیں فرمایا، بلکہ غسل فرمایا اسی طرح اوپر روایت گزری کہ نبی کریم نے پاؤں اور ہاتھ کی انگلیوں کا خلال کیا اگر پاؤں عضو ممسوح ہوتا تو خلال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ لہذا تحلیل الاصلح سے بھی معلوم ہوا کہ پاؤں عضو مغسول ہے ممسوح نہیں۔

(۲) ابن خزیمہ کی روایت ہے کہ نبی کریم نے اعضاء وضو کو ایک بار دھویا اس کے بعد آپ نے فرمایا ھکذا الوضو لا یقبل صلاة إلا بهذا وضو کا یہی طریقہ ہے اور اللہ تعالیٰ اس طریقہ کے بغیر نماز کو قبول نہیں فرماتے، اس میں تصریح ہے کہ آپ نے پاؤں کو دھویا تھا۔

(۳) حافظ ابن حجر، ابن تیمیہ اور علامہ کشمیری وغیرہ نے پاؤں کے عضو مغسول ہونے پر ایک مضبوط دلیل دی ہے کہ نبی ﷺ کو وضو کرتے ہوئے بہت سے صحابہ نے دیکھا اور صحابہ نے بعد میں نبی کریم کے وضو کی کیفیت کو دکھایا اور خود بہت سے صحابہ نے نبی کریم کے سامنے وضو کیا اور آپ نے سکوت کیا، ان تمام وضوؤں میں کہیں بھی مسح رجل کا تذکرہ نہیں آتا ہے، بلکہ غسل رجل کا ہی ذکر ہے، اگر پاؤں عضو ممسوح ہوتا تو نبی کریم ﷺ کم از کم ایک مرتبہ بیان جواز کی لئے پاؤں پر مسح کر کے دکھاتے، جب کہ نبی کریم نے وضو کی مختلف صورتیں اپنی زندگی میں اختیار کی کبھی اعضاء وضو کو تین بار اور کبھی دو بار اور کبھی ایک ایک بار دھویا، کبھی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو ایک بار بعض کو دو بار اور بعض کو تین بار دھویا، کیا ایسا ممکن ہے کہ پاؤں کا مسح جائز ہو اور نبی کریم زندگی میں ایک بار بھی مسح کر کے نہ دکھاتے؟ اس بات کو بھی پیش نظر رکھو کہ عرب کے اندر پانی کی قلت تھی اگر پاؤں کا مسح کرنا جائز ہوتا تو مناسب یہ تھا کہ پاؤں کے غسل کے بجائے مسح کر کے آپ دکھاتے، لیکن مدت عمر آپ نے بغیر موزے کے پاؤں پر مسح نہیں کیا۔

پاؤں پر مسح کی روایت کا جواب:

یہاں ایک بات یاد رکھو ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں پاؤں کا مسح ثابت ہے (۱) حضرت علی نے بعض موقع پر پاؤں کے مسح پر اکتفاء کیا اسی طرح بعض موقع پر ہاتھ کے مسح پر اکتفاء کیا ہے، اس کا جواب حضرات علماء دیتے ہیں وہ وضو علی الوضو کی حالت پر محمول ہے، وضو حدیث میں کہیں آپ کا مسح کرنا ثابت نہیں ہے۔

(۱) یمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين، أبوداؤد کتاب الطهارة، رقم الحديث: ۸۵۸

(۳۲) باب ما جاء في الوضوء مرة مرة

(۴۷) حدثنا أبو كُرَيْبٍ وَهَنَّا وَفَتَيْبَةُ، قَالُوا: ثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، ح: وَثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: ثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

وفي الباب: عَنْ عُمَرَ وَجَابِرٍ وَبُرَيْدَةَ وَأَبِي رَافِعٍ، وَابْنِ الْفَلَاحِ.
قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عباسٍ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَصَحُّ.
(۴۸) وَرَوَى رَشْدِينَ بْنُ سَعْدٍ وَغَيْرُهُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ الضَّحَّاكِ بْنِ شَرْحَبِيلَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.
وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ؛ وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى ابْنُ عَجَلَانَ، وَهَشَامُ بْنُ سَعْدٍ، وَسُفْيَانُ الثُّورِيُّ، وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

اعضائے مغسولہ کو ایک مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۷) ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے اعضا وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا۔

حدیث (۴۸) ابن عباس کی حدیث اس باب کی بہترین اور صحیح روایت ہے اور رشدین بن سعد وغیرہ اس حدیث کو ضحاک سے وہ زید بن اسلم وہ اپنے والد سے وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ اعضا وضو کو دھویا۔

اور یہ روایت صحیح نہیں ہے، صحیح سند وہ ہے جو ابن عجلان اور ہشام بن سعد اور سفیان ثوری اور عبد العزیز بن محمد روایت کرتے ہیں، زید بن اسلم سے وہ عطاء سے وہ ابن عباس سے وہ نبی کریم سے۔

تشریح: یہاں تین ابواب ہیں وضو مرة مرة، وضو مرتین مرتین، وضو ثلاثا ثلاثا، وضو کے حقیقی معنی ہیں تین تین عضو کو دھونا اور ایک عضو کا مسح کرنا یہاں یہ معنی نہیں بن سکتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں مطلب ہوگا حضور

نے ایک بار وضو کیا، دوبار وضو کیا، تین بار وضو کیا یہ معنی بالکل غلط ہے اس لئے یہاں وضو کے دوسرے معنی غسل أعضاء الوضوء، مراد لیا جائیگا، اب روایت کا مطلب ہوگا کبھی اعضاء وضو کو ایک ایک بار دھویا، کبھی اعضاء وضو کو دو دو بار دھویا اور کبھی اعضاء وضو کو تین تین بار دھویا۔

باب کا مقصد:

ان تینوں ابواب سے امام ترمذی کا مقصد وضو کے اقسام بیان کرنا ہے کہ وضو کی تین قسمیں ہیں ایک قسم فرض ہے، یہ ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھونے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہ وضو کا ادنیٰ درجہ ہے، قرآن سے یہی ثابت ہے فاعسلوا وجوهکم الخ میں اغسلوا امر کا صیغہ ہے اور امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہذا ایک بار اعضاء وضو کو دھونا قرآن سے ثابت ہوا جو کہ فرض درجہ ہے، دوسرا درجہ جو متوسط درجہ ہے کہ اعضاء وضو کو دو دو بار دھویا جائے یہ سنت ہے، اور تیسرا درجہ تین تین بار اعضاء وضو دھونا یہ مکمل سنت ہے۔

اس کو دوسرے انداز میں یوں کہو کہ شریعت نے وضو میں توسع رکھی ہے، تنگی نہیں ایک مرتبہ دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے، دوبار دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے، تین بار دھوؤ اس کی بھی گنجائش ہے اور یہ توسع کا آخری درجہ ہے، اگر کوئی تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے تو اس پر وعید ہے، فمن زاد علی هذا فقد أساء وتعدى و ظلم (۱)۔

آنحضور کا اکثری عمل تین تین کا ہے اور دو دو پر اکتفاء کرنا یا ایک ایک پر اکتفاء کرنا یا تو بیان جواز کے لئے ہے، یا پانی کی قلت کی وجہ سے تھا، جہاں پانی کی اتنی کمی تھی کہ ایک سے زیادہ بار دھونے کی گنجائش نہیں تھی وہاں آپ نے ایک بار دھویا، جہاں صرف دو مرتبہ دھونے کی گنجائش تھی وہاں آپ نے دو مرتبہ دھویا اور جہاں پانی زیادہ تھا آپ نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا، آگے ایک باب میں نبی ﷺ کا ایک تیسرا عمل آرہا ہے کہ آپ نے بعض اعضاء کو ایک مرتبہ، بعض کو دو مرتبہ، بعض کو تین مرتبہ دھویا گویا آپ نے ایک ہی وضو میں تینوں کو جمع کر دیا، یہاں بھی وہی دو وجہ ہو سکتی ہے، بیان جواز کے لئے ایسا کیا یا پانی کی قلت کی وجہ سے ایسا کیا۔

امام ترمذی باب میں ابن عباس کی روایت نقل کرنے کے بعد فی الباب کے ذریعہ مختلف صحابہ سے اس مضمون کی روایت کا منقول ہونا بیان کرتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ اس میں عمدہ روایت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے۔

قولہ: وری رشدين بن سعد: اسی روایت کی ایک دوسری سند بیان کی ہے، پہلی سند میں مدار اسناد عبداللہ بن

عباس ہیں اور اس سند میں مدار اسناد عمر بن الخطاب ہیں، اب دونوں سندوں میں تعارض ہو گیا کہ یہ حدیث مسند ابن عباس میں ہے، یا مسند ابن عمر بن الخطاب میں ہے، امام ترمذی مسند ابن عباس کو ترجیح دے رہے ہیں اور رشید بن سعد کی سند کو مرجوح قرار دے رہے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں لیس هذا شیء کہ اس کو مسند ابن عمر میں شمار کرنا غلط ہے، صحیح یہ ہیکہ یہ حدیث مسند ابن عباس میں ہے اس کے اصح کہنے کی وجہ یہ ہیکہ رشید بن سعد محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہیں، ان کے مقابل زید بن اسلم کے شاگرد ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری، عبد العزیز بن محمد یہ سب کے سب ثقہ راوی ہیں، لہذا ثقہ راوی کی روایت کو ضعیف راوی کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

(۳۳) بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

(۴۹) حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، قَالَا: نَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزٍ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.
قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث ابن ثوبان، عن عبد الله بن الفضل؛ وهذا إسناد حسن صحيح.
وفي الباب عن جابر.
(۵۰) وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

اعضاء مغسولہ کو دو دو مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۹) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعضاء مغسولہ کو دو دو مرتبہ دھویا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے، ہم یہ حدیث ابن ثوبان عن عبد اللہ بن الفضل کی سند کے علاوہ سے نہیں پہچانتے ہیں، اور یہ سند حسن صحیح ہے۔

حدیث (۵۰) اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعضاء وضو کو تین تین مرتبہ دھویا (معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ کے دوسرے طریقے میں وضو ثلاثاً، ثلاثاً کا بھی ذکر ہے)

تشریح: یہ دوسرا باب ہے اس میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے تووضاً مرتین مرتین اس حدیث پر امام ترمذی نے حسن غریب کا حکم لگایا ہے اور غرابت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن فضل سے اس حدیث کو بیان کرنے میں ابن ثوبان منفرد ہیں، لہذا تفرّد کی وجہ سے اس روایت پر غرابت کا حکم لگایا ہے، میں نے پہلے بھی ذکر کیا تھا کہ کسی حدیث پر غریب کا حکم ضعیف ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ کبھی کبھی راوی ایک سند بیان کرنے میں منفرد ہوتا ہے اور ثقہ ہوتا ہے، لہذا ثقہ ہونے کی وجہ سے روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے، غرابت کا حکم تفرّد کی وجہ سے ہے۔

(۳۴) بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا

(۵۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي حَيَّةَ، عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

وفي الباب: عن عُثْمَانَ، وَالرَّبِيعِ، وَابْنِ عُمَرَ، وَعَائِشَةَ، وَأَبِي أَمَامَةَ، وَأَبِي رَافِعٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَمُعَاوِيَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَجَابِرٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَأَبِي ذَرٍّ.

قال أبو عيسى: حديث علي أحسن شيء في هذا الباب وأصح.

والعمل على هذا عند عامة أهل العلم أن الوضوء يُجْزئ مرةً مرةً، ومَرَّتَيْنِ أَفْضَلُ، وَأَفْضَلُهُ ثَلَاثٌ، وَلَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ؛ وقال ابن المبارك: لَا آمَنْ إِذَا رَأَى فِي الْوُضُوءِ عَلَى الثَّلَاثِ أَنْ يَأْتِمَ وَقَالَ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ: لَا يَزِيدُ عَلَى الثَّلَاثِ إِلَّا رَجُلٌ مُبْتَلَى.

اعضاء مغسولہ کو تین تین بار دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۱) حضرت علی سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث پر عام طور پر علماء کا عمل ہے کہ وضو ایک ایک مرتبہ کافی ہے اور دو مرتبہ افضل ہے اور فضیلت کا کامل درجہ تین ہے، اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں ہے، ابن مبارک نے فرمایا جو شخص تین مرتبہ سے زیادہ اعضاء کو دھوئے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ گنہگار ہوگا، امام احمد اور اسحاق نے فرمایا تین پر زیادہ نہیں کرتا مگر جو شخص وسوسوں میں مبتلا ہوتا ہے۔

قوله: قال ابن المبارك: عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں جو اعضاء وضو تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے مجھے خطرہ ہے وہ گنہگار ہوگا، من زاد علی هذا فقد ظلم وعصى: اس حدیث کا مصداق وہ شخص ہے جو تین کو سنت نہ سمجھے اور تین کی سنت کا عقیدہ نہ رکھ کر چوتھی مرتبہ بھی اعضاء وضو کو دھوئے تو یہ گناہ کا باعث ہے؛ البتہ اگر تین کو سنت سمجھ کر چوتھی مرتبہ کسی اور مقصد سے غسل کرے تو یہ وعید میں داخل نہیں ہے، حضرت علی نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا اور چوتھی مرتبہ پیشانی پر پانی ڈالا یہ استیعاب کی غرض سے تھا یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے تھا تین مرتبہ کو کافی سمجھ کر غراخیل کی نیت کرے تو جائز ہے۔

(۳۵) بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثًا

(۵۲) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى الْفَزَارِيُّ، نَا شَرِيكُ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي صَفِيَّةَ، قَالَ قُلْتُ: لِأَبِي جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جَابِرٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً وَثَلَاثِينَ مَرَّةً، وَثَلَاثًا ثَلَاثًا؟ قَالَ: نَعَمْ!

قال أبو عيسى: وَرَوَى وَكِيعٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي صَفِيَّةَ، قَالَ قُلْتُ: لِأَبِي جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جَابِرٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً؟ قَالَ: نَعَمْ! حَدَّثَنَا بِذَلِكَ هَذَا، وَوَقْتِيْبَةُ، قَالَا: ثَنَا وَكِيعٌ: عَنْ ثَابِتٍ: وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ شَرِيكٍ، لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ هَذَا عَنْ ثَابِتٍ نَحْوَ رَوَايَةِ وَكِيعٍ، وَشَرِيكٌ كَثِيرُ الْغَلَطِ، وَثَابِتُ بْنُ أَبِي صَفِيَّةَ: هُوَ أَبُو حَمْرَةَ الثُّمَالِيُّ.

ایک مرتبہ، دو مرتبہ، تین مرتبہ، اعضاء وضو کو دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۲) ثابت بن ابی صفیہ کہتے ہیں: میں نے ابو جعفر سے پوچھا کیا آپ سے حضرت جابر نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ، دو دو مرتبہ اور تین تین مرتبہ وضو کیا، ابو جعفر نے کہا ہاں!

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث وکیع نے ثابت بن ابی صفیہ سے روایت کی ہے، ثابت کہتے ہیں میں نے ابو جعفر سے پوچھا کیا آپ سے حضرت جابر نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا؟ انہوں نے کہا: ہاں! امام ترمذی کہتے ہیں ہم سے یہ حدیث بیان کی ہناد اور قتیبہ نے وہ دونوں کہتے ہیں: ہم سے حدیث بیان کی وکیع نے

ثابت سے اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حدیث دیگر طرق سے بھی ثابت سے وکیع کی روایت کی طرح مروی ہے اور شریک کثیر الخطاء ہیں، ثابت بن ابوصفیہ سے مراد ابو حمزہ الثمالی ہیں (ابو حمزہ ثابت کی کنیت ہے ان کو حمزہ بن ابی صفیہ کہو یا ثابت بن ابی صفیہ کہو یہ دونوں ایک ہی ہیں، یہ اس لئے ذکر کیا کہ ثابت اور ابو حمزہ کو دیکھ کر کوئی ان کو دو راوی نہ سمجھے)

تشریح: پہلے تین ابواب میں اور اس باب میں صرف اتنا فرق ہے کہ پہلے ابواب میں انفرادی طور پر تینوں قسم کو بیان کیا گیا تھا ایک باب میں مرة مرة، دوسرے باب میں مرتین مرتین اور تیسرے باب میں ثلاثا ثلاثا کا بیان تھا، اس باب میں ایک ہی حدیث میں تینوں قسم جمع ہو گئی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ نبی کریم نے ایک ایک مرتبہ بھی وضو کیا دو مرتبہ بھی کیا تین تین مرتبہ بھی کیا؛ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ایک ہی وضو کے اندر بعض عضو کو ایک مرتبہ دھویا بعض کو دو بار دھویا اور بعض کو تین بار دھویا؛ بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بعض وضو میں ایک ایک بار پر اکتفاء کیا، بعض وضو کے اندر دو دو بار پر اکتفاء کیا، بعض وضو کے اندر تین تین بار پر اکتفاء کیا، گویا حدیث میں جو تین قسمیں ہیں تین وقت سے متعلق ہیں۔

قوله: قال ابو عیسیٰ: یہاں سند پر کلام کر رہے ہیں، دوسری سند میں ثابت بن ابی صفیہ کہتے ہیں میں نے ابو جعفر سے پوچھا کیا حضرت جابر نے آپ سے بیان کیا کہ حضور نے اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا؟ تو حضرت ابو جعفر نے فرمایا ہاں، چنانچہ امام ترمذی حدثنا بذلك هناد الخ کے ذریعہ اس کی سند بیان کرتے ہیں اس کے بعد امام ترمذی دوسری سند کی ترجیح بیان کرتے ہیں کہ دوسری سند وکیع عن ثابت کی زیادہ صحیح ہے، شریک عن ثابت کی سند سے، پہلی سند میں ثابت بن ابی صفیہ کے شاگرد شریک ہیں اور دوسری سند میں ثابت بن ابی صفیہ کے شاگرد وکیع ہیں، اور دونوں کے مضمون میں اختلاف ہے، پہلی سند میں مرة مرة، مرتین مرتین اور ثلاثا ثلاثا تینوں کا ذکر ہے اور دوسری سند میں صرف مرة مرة کا بیان ہے، امام ترمذی، وکیع کی سند کو ترجیح دیتے ہیں اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ وکیع والی سند متعدد طرق سے مروی ہے، گویا وکیع کے متابع ہیں، اور شریک کے متابع نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ وکیع ثقہ ہیں اور شریک کثیر الغلط ہیں اس لئے ثقہ کی روایت کو کثیر الغلط پر ترجیح ہوگی۔

قوله: شریک کثیر الغلط: شریک سے کثرت سے غلطی ہوتی تھی، اس لئے امام بخاری نے ان کی روایت کو ذکر نہیں کیا ہے، امام مسلم نے ان کی روایت کو متابعت میں ذکر کیا ہے شریک دو تھے ایک شریک کو فی ایک شریک مدنی یہ شریک جس پر کلام کر رہے ہیں یہ شریک کو فی ہیں، شریک مدنی بخاری و مسلم کے متفق علیہ اور ثقہ راوی ہیں۔

(۳۶) بَابُ فِيمَنْ تَوَضَّأَ بَعْضَ وَضُوءِهِ مَرَّتَيْنِ وَبَعْضَهُ ثَلَاثًا

(۵۳) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَاسُفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَقَدْ ذُكِرَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ بَعْضَ وَضُوءِهِ مَرَّةً، وَبَعْضَهُ ثَلَاثًا، وَقَدْ رَخَّصَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي ذَلِكَ لَمْ يَرَوْا بِأَسَا أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بَعْضَ وَضُوءِهِ ثَلَاثًا وَبَعْضَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ مَرَّةً.

بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض اعضاء کو تین مرتبہ دھونے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۳) عبد اللہ بن زید سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کیا، پس اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ دو دو مرتبہ دھوئے اور سر پر مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: اور متعدد احادیث میں یہ بات آئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو میں بعض اعضاء کو ایک مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھویا اور اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ آدمی وضو میں بعض اعضاء کو تین مرتبہ اور بعض کو دو مرتبہ اور بعض کو ایک مرتبہ دھوئے۔

تشریح: ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ دھونا اور بعض کو تین مرتبہ دھونا یہ جائز ہے، آپ ﷺ نے اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ دو مرتبہ دھوئے اور سر پر مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے، پاؤں کے دھونے میں تعداد بیان نہیں کیا اس لئے کم از کم ایک مرتبہ مراد لیا جائیگا گویا آپ نے چہرہ تین مرتبہ، ہاتھ دو مرتبہ اور پاؤں ایک مرتبہ دھویا ایسا آپ نے یا تو بیان جواز کے لئے کیا یا پانی کی قلت کی بنا پر ایسا کیا، اس لئے یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۳۷) بَابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ كَانَ؟

(۵۴) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ، قَالَا: نَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي حَيَّةَ، قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا، ثُمَّ مَضَمَصَ ثَلَاثًا، وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا وَغَسَلَ

وَجَهَهُ ثَلَاثًا، وَذَرَعِيهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ، فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: أَحَبَبْتُ أَنْ أَرِيكُمْ كَيْفَ كَانَ طَهُورُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟

وفي الباب: عن عثمان، وعبد الله بن زيد، وابن عباس، وعبد الله بن عمرو، وعائشة، والربيع، وعبد الله بن أنيس.

حدثنا قتيبة وهناد، قالا: نا أبو الأحوص، عن أبي إسحاق، عن عبد خير: ذكرَ عن عليٍّ مثلَ حديثِ أبي حَيَّة، إلا أنَّ عبدَ خيرٍ، قال: كَانَ إِذَا فَرَغَ مِنْ طَهُورِهِ أَخَذَ مِنْ فَضْلِ طَهُورِهِ بِكَفِّهِ، فَشَرِبَهُ.

قال أبو عيسى: حديثُ عليٍّ رواه أبو إسحاق الهمدانيُّ عن أبي حَيَّة، وعبدِ خيرٍ، والحارثِ عن عليٍّ.

وقد رواه زائدة بن قدامة، وغير واحد، عن خالد بن علقمة، عن عبد خيرٍ، عن عليٍّ، حديثُ الوُضوءِ بطوله وهذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وروى شعبة هذا الحديث عن خالد بن علقمة، فأخطأ في اسمه واسمِ أبيه، فقال: مَالِكُ بْنُ عُرْفَطَةَ.

وروي عن أبي عوانة عن خالد بن علقمة، عن عبد خيرٍ، عن عليٍّ، وروي عنه عن مَالِكِ بْنِ عُرْفَطَةَ، مثلَ روايةِ شُعْبَةَ: وَالصَّحِيحُ: خَالِدُ بْنُ عَلْقَمَةَ.

آپ ﷺ کے وضو کی کیفیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۴) ابوجہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے حضرت علی کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا، آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کر دیا، پھر تین مرتبہ کلی کیا اور تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا اور اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھویا اور اپنے سر پر ایک مرتبہ مسح کیا پھر اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک دھویا پھر کھڑے ہوئے اور اپنے وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیا، پھر فرمایا: میں نے پسند کیا کہ آپ لوگوں کو دکھلاؤں کہ نبی ﷺ کا وضو کیسا تھا؟

(دوسری سند) اور ابواسحاق نے عبدخیر سے ذکر کیا انہوں نے حضرت علی سے ابوجہ کی حدیث کے مانند البتہ عبدخیر نے کہا جب حضرت علی وضو سے فارغ ہوئے تو انہوں نے اپنے وضو کے بچے ہوئے پانی میں سے کچھ پانی اپنی ہتھیلی میں لیا اور اس کو پیا (یعنی عبدخیر کی روایت میں کھڑے ہو کر پینے کا ذکر نہیں ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں ابواسحاق ہمدانی نے ابوجہ، عبدخیر اور حارث سے روایت کیا ہے کہ وہ سب حضرت علی سے روایت کرتے ہیں، اور زائدہ بن قدامہ اور متعدد روایات، خالد بن علقمہ سے وہ عبدخیر سے وہ حضرت علی سے وضو کی حدیث مفصل طور پر روایت کرتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کو شعبہ نے بھی خالد بن علقمہ سے روایت کیا ہے مگر انہوں نے خالد کے نام اور ان کے والد کے نام میں غلطی کی ہے، چنانچہ انہوں نے خالد بن علقمہ کے بجائے مالک بن عرفط کہا ہے وہ عبدخیر سے وہ حضرت علی سے روایت کرتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں: ابوعوانہ سے بھی یہ حدیث روایت کی گئی ہے وہ مالک بن عرفطہ سے شعبہ کی روایت کی طرح نقل کرتے ہیں (یعنی ابوعوانہ نے دونوں نام لیا کبھی خالد کا نام لیا کبھی مالک کا نام لیا) اور صحیح خالد بن علقمہ ہے۔

تشریح: حضرت علی کی یہ روایت بڑی عمدہ روایت ہے اس سے احناف کے کئی مسئلے کی تائید ہو رہی ہے، ابوجہ کہتے ہیں: میں نے حضرت علی کو وضو کرتے دیکھا فغسل میں فاء تفصیلہ ہے، آگے وضو کی تفصیل کی گئی ہے کہ پہلے دونوں ہتھیلی کو دھویا یہاں تک کہ اس کو صاف کر لیا، یہاں غسل کف کی تعداد ذکر نہیں کیا ہے، بعض روایات میں کفین کے غسل کی مقدار ثلاثا ذکر کی ہے۔ (۱) ثم مضمض واستنشق ثلاثا یہاں تصریح ہے کہ آپ نے تین بار کلی کیا اور تین بار ناک میں پانی ڈالا معلوم ہوا کہ تین چلو کا استعمال مضمضہ میں کیا پھر تین چلو کا استعمال استنشق میں کیا، اس سے امام صاحب کا مسلک ثابت ہو گیا کہ فصل اولیٰ ہے، اس روایت سے ابن صلاح کی تردید بھی ہوتی ہے، ابن صلاح کہتے ہیں کہ حضرت علی کی روایت میں کہیں بھی فصل کا ذکر نہیں آتا ہے، ابن صلاح کی یہ بات غلط ہے، دیکھو یہاں فصل کا ذکر صراحة آ رہا ہے۔

قوله: ومسح برأسه مرة: معلوم ہوا کہ مسح رأس میں تکرار نہیں ہے اس سے امام صاحب اور جمہور کی تائید ہو رہی ہے۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم:

وضو سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوئے اور وضو کے بچے ہوئے پانی کو پی لیا حالانکہ کھڑے ہو کر پانی پینے

(۱) سنن ابوداؤد، باب صفة وضو النبي، رقم الحديث: ۱۰۹

کی ممانعت بھی آئی ہے، مسلم میں روایت ہے لا یشربن أحد منکم قائما فمن نسي فليستقي (۱) جو کھڑے ہو کر پانی پئے وہ قئے کر دے پس روایت میں تعارض ہو گیا اس تعارض کو دور کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پینے کی روایت بعد کی ہے، کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت کی روایت پہلی کی ہے، لہذا کھڑے ہو کر پینے کی روایت ناسخ اور ممانعت کی روایت منسوخ ہے۔

(۲) بعض حضرات اس کا برعکس کہتے ہیں کہ ممانعت کی روایت ناسخ اور اباحت کی صورت منسوخ ہے یہ تو ترجیح کی صورت ہے، بعض حضرات نے تطبیق کی شکل نکالی ہے۔

(۳) ممانعت کی روایت کو کراہت تنزیہی پر محمول کر دو اور اجازت کی روایت کو بیان جواز پر محمول کر دو، یعنی کھڑے ہو کر پینا جائز ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے۔

(۴) نبی والی روایت کو طبع پر محمول کر دیا جائے اور اباحت والی روایت کو تشریع پر محمول کر دیا جائے مطلب یہ ہوگا کہ کھڑے ہو کر پینا شرعاً جائز ہے البتہ طبی اعتبار سے نقصان دہ ہے اس لئے منع کیا گیا ہے، حضرات اطباء کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پانی نہیں پینا چاہئے اس لئے کہ کھڑے ہو کر پانی زیادہ پیا جاتا ہے اور زیادہ پانی پینے سے معدہ میں ثقل پیدا ہو جاتا ہے یا یہ کہ معدہ میں جو حرارت غریزی ہوتی ہے جس سے کھانا ہضم ہوتا ہے زیادہ پانی پینے سے پانی کی برودت سے وہ حرارت زائل ہو جاتی ہے اور قوت ہاضمہ کمزور ہو جاتا ہے اس مصلحت کی بنا پر آپ نے کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت کی ہے۔

(۵) عام پانی کو کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے اور متبرک پانی کو کھڑے ہو کر پینے کی اجازت ہے، لہذا جس روایت میں کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت ہے اس کا تعلق عام پانی سے کر دیں اور جہاں کھڑے ہو کر پینا ثابت ہے اس کا تعلق خاص متبرک پانی سے کر دیں، متبرک پانی جیسے زمزم کا پانی اور وضو کا بچا ہوا پانی یہ بھی متبرک ہے اس لئے کہ وضو عبادت ہے اور اس سے جو بچا ہوا پانی ہوگا وہ عبادت کا اثر ہوگا اور جس میں عبادت کا اثر ہو اس میں برکت پیدا ہو جاتی ہے مطلب یہ ہوا کہ عام پانی کو کھڑے ہو کر نہیں پینا چاہئے اور متبرک پانی کو کھڑے ہو کر پینا چاہئے کیوں کہ متبرک پانی کو جتنا زیادہ پیا جائے گا اتنی ہی زیادہ برکت پیدا ہوگی۔

(۱) صحیح مسلم، باب کراہیۃ الشرب قائما، رقم الحدیث: ۲۰۲۶، ابن ماجہ اور ابوداؤد میں ہے عن انس بن مالک أن رسول الله ﷺ نهى عن

الشرب قائما، سنن ابن ماجہ، باب إذا شرب أعطى اليمين، رقم الحدیث: ۳۴۲۴، سنن ابی داؤد، باب الشرب قائما، رقم الحدیث: ۳۷۱۷

(۳۸) باب فی النضح بعد الوضوء

(۵۵) حدثنا نصر بن علي، وأحمد بن أبي عبيد الله السلمي البصري، قالا: نا أبو قتيبة سلم بن قتيبة، عن الحسن بن علي الهاشمي، عن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: جاءني جبريل فقال: "يا محمد! إذا توضأت فانتضح" قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وسمعتُ محمداً يقول: الحسن بن علي الهاشمي منكر الحديث.

وفي الباب: عن أبي الحكم بن سفيان، وابن عباس، وزيد بن حارثة، وأبي سعيد. وقال بعضهم: سفيان بن الحكم، أو الحكم بن سفيان، واضطربوا في هذا الحديث.

وضو کے بعد چھینٹا دینے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۵۵) آپ ﷺ نے فرمایا: ”میرے پاس جبریل آئے اور کہا: اے محمد! جب آپ وضو کریں تو چھینٹا دے لیا کریں۔“

امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث غریب ہے میں نے امام بخاری کو کہتے ہوئے سنا حسن بن علی ہاشمی منکر الحدیث ہیں اور بعض لوگوں نے سفيان بن حکم اور بعض نے حکم بن سفيان کہا ہے اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔

قوله: النضح: نضح کے چار معانی آتے ہیں (۱) استنجاء بالماء (۲) پانی کا بہانا (۳) استبراء یعنی پیشاب کے بعد اس کے قطروں کو دور کرنا چل کر یا کھانسن کر (۴) وضو کے بعد شرمگاہ سے متصل کپڑوں پر پانی سے چھینٹ مارنا، یہاں نضح کے یہی معنی مراد ہیں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے نضح کے یہی چار معنی ذکر کئے ہیں، حضرات صوفیاء اس کو بل سراویل سے تعبیر کرتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہے کہ پیشاب کا وسوسہ باقی نہ رہے، ہو سکتا ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد شرمگاہ سے متصل کپڑے پر تری ہو اور دل میں وسوسہ آجائے کہ کہیں پیشاب کا قطرہ تو نہیں آگیا اگر وضو کے بعد وہاں پر پانی چھڑک دیتے ہیں تو یہ وسوسہ ختم ہو جائیگا؛ کیوں کہ اس تری کے بارے میں یقین ہو جائیگا کہ یہ پانی کا اثر ہے، پیشاب کا قطرہ نہیں ہے، نضح کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ پیشاب کے قطرے حرارت کی وجہ سے نکلتے ہیں جب کپڑے پر چھینٹ مارو گے تو پانی کی

ٹھنڈک شرمگاہ تک پہنچے گی اس وجہ سے قطرہ کا ٹکنا بند ہو جائیگا گویا، نضح کا حکم علاج کے طور پر ہے، امام ترمذی نے نضح کے چوتھے معنی کو ترجیح دی ہے اسی لئے ترجمۃ الباب النضح بعد الوضوء قائم کیا ہے، بخاری کی بعض روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

قوله: الحسن بن علي: یہ حضرت حسن بن علی، حضرت حسن رضی اللہ عنہ نہیں ہیں بلکہ دوسرے حسن ہیں جس کو امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے، یہ روایت ضعیف ہے؛ لیکن امام ترمذی و فی الباب میں متعدد صحابہ کا حوالہ دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ روایت منکر ہے؛ لیکن متعدد طرق کی وجہ سے اس کی اصل ہے، اگر روایت کو ضعیف بھی مان لیا جائے تو اس عمل کا تعلق فضائل اعمال سے ہے اور فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی معتبر سمجھی جاتی ہے، جلال الدین سیوطی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ حدیث ضعیف پر بعض احکام میں بھی عمل کیا جاسکتا ہے جب کہ حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں احتیاط ہو۔

قوله: قال بعضهم سفیان بن الحکم: راوی اور راوی کے باپ کے نام میں شبہ ہو رہا ہے کہ راوی سفیان ہیں اور ان کے باپ کا نام حکم ہے یا راوی حکم ہیں اور ان کے باپ کا نام سفیان ہے کسی نے حکم بن سفیان اور کسی نے سفیان بن حکم کو راوی قرار دیا ہے، سندوں کا یہی اختلاف اضطراب کہلاتا ہے جس کو امام ترمذی نے کہا واضطربوا فی هذا الباب۔

(۳۹) بابُ في إسباغ الوضوء

(۵۶) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "أَلَا أَدْلُكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا، وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟" قَالُوا: بَلَى، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: "إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرَّبَاطُ"

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْعَلَاءِ نَحْوَهُ، وَقَالَ قُتَيْبَةُ فِي حَدِيثِهِ: "فَذَلِكُمُ الرَّبَاطُ، فَذَلِكُمُ الرَّبَاطُ، فَذَلِكُمُ الرَّبَاطُ" ثَلَاثًا.

وفي الباب: عن عليٍّ، وعبد الله بن عمرو، وابن عباسٍ، وعبيدة، ويُقال: عبيدة بن عمرو، وعائشة، وعبد الرحمن بن عائشٍ، وأنسٍ.

قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، والعلاء بن عبد الرحمن، هو ابن يعقوب الجهنّي، وهو ثقة عند أهل الحديث.

کامل وضو کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۵۶) حضور پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا میں ایسے کاموں کی طرف تمہاری رہنمائی نہ کروں جو گناہوں کو مٹا دے اور مراتب کو بلند کر دے؟ صحابہ نہ کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا ناگواری کے باوجود مکمل وضو کرنا، مسجد کی طرف قدموں کی زیادتی اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا یہی رباط ہے۔

(حدیث کے دوسرے طرق میں یہ آخری جملہ فذلکم الرباط تین مرتبہ ہے، امام ترمذی نے فرمایا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور علاء بن عبد الرحمن یہ ابن یعقوب الجہنی ہیں (علاء بن عبد الرحمن کئی راوی ہیں اس لئے تعین کے لئے کہا کہ عبد الرحمن کے والد کا نام یعقوب ہے) اور علاء محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں۔

قوله: اسباغ الوضوء: یہ افعال کا مصدر ہے، اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، کسی چیز کا مکمل طور پر انجام دینا اہل عرب بولتے ہیں درع سابغ یہ اس زرہ کو کہتے ہیں جو پورے بدن کو گھیر لے، قرآن میں بھی یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے، وأسبغ علیکم نعمہ أي أكمل علیکم نعمہ اسباغ وضو کے معنی ہوا وضو کو مکمل طور پر کرنا۔

اسباغ وضو کی تین قسمیں:

حضرت شاہ اسحاق صاحب دہلویؒ نے اسباغ وضو کی تین قسمیں بیان کی ہے (۱) فرض: یعنی اعضاء وضو کا ایک ایک بار دھونا اس طرح سے کہ بال برابر سوکھانہ رہ جائے یہ اسباغ کا ادنیٰ درجہ ہے (۲) سنت: اعضاء کو تین تین بار دھونا یہ اسباغ کا کمال درجہ ہے (۳) اعضاء کے غسل کی جو فرض مقدار ہے اس سے زیادہ اعضاء کو دھونا جس کو غرہ التحیل کہا جاتا ہے، کہنی تک دھونا فرض ہے اسباغ یہ ہیکہ کہنی سے ذرا اوپر کا حصہ بھی غسل میں شامل کر لو یہ اس وقت جائز ہے جبکہ مقدار فرض کو کافی سمجھے اور اگر مقدار فرض کو کافی نہ سمجھے تو اس سے آگے بڑھانا جائز ہے اسی طرح مقدار فرض سے آگے بڑھانا اس وقت جائز ہے جب عوام کو اس سے غلط فہمی پیدا نہ ہو، اگر عوام دیکھ کر سمجھنے لگے شاید اتنا حصہ ہی دھونا ضروری ہے یا عوام کو یہ محسوس ہو جائے کہ یہ ایسا شخص ہے کہ اس کو وضو کرنے کا ڈھنگ بھی نہیں آتا تو ایسی صورت میں اسباغ کی یہ تیسری قسم مکروہ ہے اگر یہ دونوں خرابی نہ ہو تو مقدار مفروض سے زیادہ دھونا اسباغ میں داخل ہے اور حدیث سے ثابت ہے، مسلم

شریف کی روایت حضرت ابو ہریرہ سے ہے ایک مرتبہ انہوں نے مسجد کی چھت پر وضو کیا اور وضو اس انداز سے کیا کہ جب ہاتھ دھویا تو ہاتھ کو بغل تک دھویا حضرت ابو ہریرہ سمجھ رہے تھے کہ میں تنہا ہوں؛ لیکن ابن فروخ کھڑے دیکھ رہے تھے، انہوں نے پوچھا ما هذا الوضو یہ وضو کا کونسا طریقہ ہے؟ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم میرے وضو کو دیکھ رہے ہو تو میں اس طرح وضو نہ کرتا تم نے میرے وضو کو دیکھ لیا ہے اور تم کو غلط فہمی ہو گئی ہے، اس لئے سنو میں نے اس طریقے میں آپ ﷺ کے فرمان کی پیروی کی ہے، آپ نے فرمایا قیامت کے روز امت محمدیہ کے اعضاء وضو میں چمک ہوگی اس کے بعد آپ نے فرمایا جو انسان اس نورانیت کو بڑھانا چاہے وہ اعضاء وضو کو لمبا کرے میں نے اس حدیث پر عمل کرنے کے لئے ہاتھ کو مونڈھے تک دھویا تا کہ میرے ہاتھ میں مونڈھے تک چمک آجائے۔ (۱)

اسباغ کی مزید ایک قسم:

اسباغ وضو کی ایک چوتھی صورت ہے جس کو شاہ اسحاق صاحب نے ذکر نہیں کیا ہے؛ لیکن ابوداؤد اور طبرانی کی روایت میں اس صورت کا ذکر ہے کہ جب وضو سے فارغ ہو جائے تو ایک چلو پانی اپنے پیشانی پر ڈال لے (۲) اسباغ کی یہ صورت بھی جائز ہے۔

قوله: ألا أدلكم: ”ألا“ میں ہمزہ استفہام اور لانا فیہ ہے (کیا میں تمہیں نہ بتاؤں) کسی چیز کو بتانے کا موثر طریقہ یہ بھی ہے کہ پہلے مخاطب کے جذبات کو بھڑکا دیا جائے، اور ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ مخاطب کو پورا شوق پیدا ہو جائے کسی بات کو سننے اور سیکھنے کا اور شوق کے بعد جو کوئی چیز حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے آپ نے مخاطب کو بھڑکانے اور شوق دلانے کے لئے ألا أدلكم کا لہجہ اختیار فرمایا۔

قوله: اسباغ الوضو علی المکارہ: مکارہ یہ مکرہ کی جمع ہے، ناگوار اور تکلیف دہ چیز کو مکارہ کہا جاتا ہے، یعنی ناگوار اور تکلیف کے باوجود مکمل وضو کرنا، تکلیف کی مختلف شکلیں ہیں مثلاً سخت سردی کا زمانہ ہے پھر بھی مکمل وضو کرے، اسی طرح اعضاء وضو میں درد ہے اس کے باوجود اسباغ وضو کرے، یا ایسی جگہ ہو جہاں پانی مفت نہیں ملتا ہے، ظاہر ہے کہ

(۱) عن أبي حازم قال: كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة فكان يمد يده حتى تبلغ ابطة فقلت له: يا أبا هريرة ما هذا الوضوء؟ فقال: يا بني فروخ أنتم ههنا؟ لو علمت أنكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء، سمعت خليلي ﷺ يقول: تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء، صحيح مسلم، باب تبلغ الحلية حيث يبلغ، رقم الحديث: ۲۵۰

(۲) ثم أخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته، أبو داؤد باب صفة وضوء النبي ﷺ، رقم

پیسہ نکالنا تکلیف کا باعث ہے؛ لیکن پیسہ خرچ کر کے وضو کرنا، ایک صورت یہ ہیکہ ایسی جگہ ہے جہاں قریب میں پانی نہیں ہے بہت دور میں پانی ہے شریعت نے ایسی جگہ تیمم کی اجازت دی ہے؛ لیکن ایک شخص تکلیف اٹھا کر دور جاتا ہے اور پانی لا کر وضو کرتا ہے یہ بھی الوضو علی المکارہ میں داخل ہے۔

قوله: كثرة الخطا إلى المساجد: خطی جمع خطوة دو قدموں کے درمیانی مسافت کو خطوہ کہا جاتا ہے مراد ہے چلنا یعنی کثرت سے مسجد کی طرف چلنا، اس کا دو مطلب ہو سکتا ہے (۱) پابندی کے ساتھ مسجد آنا جب ہر نماز کے لئے مسجد آئے گا تو مسجد کی طرف زیادہ چلنا پایا جائیگا (۲) مکان مسجد سے دور ہے تو ظاہر ہے، گھر سے مسجد دور ہے تو قدم زیادہ پڑیں گے اس سے ان حضرات کی تائید ہوتی ہے جو مکان کے مسجد سے دور ہونے کو بہتر مانتے ہیں، بعض حضرات تو کہتے ہیں مکان کا مسجد کے قریب ہونا بہتر ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے گھر کا مسجد سے دور ہونا بہتر ہے، لیکن بعض روایت میں ہے کہ گھر کا مسجد سے دور ہونا نحوست کی چیز، اس لئے اس طرح تطبیق دے سکتے ہیں کہ گھر کا مسجد کے قریب ہونا ذاتی فضیلت ہے کہ مسجد کا قرب حاصل ہے اور گھر کا مسجد سے دور ہونا عارضی فضیلت ہے، عارضی فضیلت یہ ہے کہ مکان دور ہونے کی وجہ قدم زیادہ ہوں گے پس کثرت خطی کی وجہ سے اس میں فضیلت آگئی ہے۔

قوله: انتظار الصلاة الخ: تیسری چیز جس کے ذریعہ گناہ مٹتے اور درجات بڑھتے ہیں ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا ہے، علماء نے انتظار صلاة بعد الصلاة کی کئی تفسیریں کی ہیں۔

(۱) انتظار کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں مسجد میں بیٹھا رہے مثلاً ظہر پڑھ کر عصر کے انتظار میں مسجد میں بیٹھے رہنا، لیکن انتظار کا یہ معنی مراد نہیں ہے؛ کیوں کہ سلف سے یہ طریقہ منقول نہیں ہے، اگر حدیث کا یہ مطلب ہوتا تو سلف سے منقول ہوتا۔

(۲) انتظار صلاة کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ایک نماز کے بعد دوسری نماز کی طرف دل لٹکا رہے اگرچہ گھر میں ہو یا کاروبار میں ہو انتظار صلاة کے یہی معنی لوگوں نے مراد لیا ہے کیوں کہ حدیث سے اسی دوسرے معنی کی تائید ہوتی ہے، صحیحین کی روایت ہے کہ قیامت کے دن سات آدمی اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت کے سایہ میں ہونگے ان میں ایک وہ شخص ہے جس کا دل ایک نماز کے بعد دوسری نماز میں لٹکا رہے۔ (۱)

(۱) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله ورجل ذكر الله في خلاء ففاضت عيناه، ورجل قلبه معلق في المسجد ورجلان تحابا في الله ورجل دعت امرأته ذات منصب وجمال إلي نفسها قال: إني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما صنعت يمينه، صحيح البخاري، باب في فضل ترك الفواحش، رقم الحديث: ۶۸۰۶، صحيح مسلم، باب فضل اخفاء الصدقة، رقم الحديث: ۱۰۳۱

(۳) بیہقی کے استاذ ابوالولید اس کی تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے وہ نماز مراد ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل نہ ہو تو ایک نماز کے بعد بیٹھ کر انتظار کرنا، جیسے ظہر کے فوراً بعد عصر ہے یعنی وہ نمازیں جن کے درمیان وقت مہمل نہ ہو تو اب مطلب یہ ہوگا کہ ان نمازوں کا انتظار کرنا جس میں وقت مہمل نہ ہو اس صورت میں فجر کی نماز کے بعد ظہر کا انتظار کرنا، انتظارِ صلوٰۃ میں داخل نہیں ہوگا، کیوں کہ دونوں کے درمیان وقت مہمل ہے۔

(۴) بعض لوگوں نے اس کو عام رکھا ہے کیوں کہ انتظارِ صلوٰۃ مطلق ہے اس میں فرض، سنت، نفل کی کوئی قید نہیں ہے، لہذا اس کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ سنت پڑھ کر فرض کے انتظار میں بیٹھ رہنا مثلاً ظہر کی سنت قبلہ پڑھ کر ظہر کے انتظار میں بیٹھ رہنا، یا یہ کہ فرض پڑھ کر نفل کے انتظار میں بیٹھ جیسے فجر پڑھ کر اشراق کے انتظار میں بیٹھ رہنا یہ سب انتظارِ صلوٰۃ میں داخل ہے۔

قوله: فذالکم الرباط: حضور نے فرمایا یہ رباط ہے قرآن میں ہے: یا ایہا الذین آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا (۱) آپ ﷺ فذالکم الرباط کے ذریعہ اس آیت کی تفسیر فرما رہے ہیں یعنی قرآن کے رباطوں سے مراد یہی رباط ہے، حالانکہ قرآن کے رباطوں سے علماء مراد لیتے ہیں سرحد کے اوپر گھوڑا باندھنا یعنی سرحد کی حفاظت اور نگرانی کرنا تا کہ کافر دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کو نقصان نہ پہنچائیں، سرحد کی حفاظت خطرے سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ دشمن کے حملہ کرنے کا ہمیشہ خوف لگا رہتا ہے گویا رباط دراصل دشمن سے جہاد کا نام ہے، حضور ﷺ فرماتے ہیں سرحد کی نگرانی کرنا رباط اور جہاد ہے ہی؛ لیکن اصل جہاد اسباغ الوضو علی المکارہ کثرة الخطا إلی المساجد اور انتظار الصلاة بعد الصلاة ہے، سرحد کی نگرانی رباط کا ادنیٰ فرد ہے اور مذکورہ تین چیزیں رباط کا اعلیٰ فرد ہے، کیوں کہ سرحد کے اوپر انسان کا مقابلہ باہر کے دشمن (کافر) سے ہوتا ہے اور مذکورہ اعمال میں اندرونی دشمن (نفس) سے مقابلہ ہوتا ہے اور اندرونی دشمن سے نمٹنا بہت مشکل ہے، حدیث میں ہے ان اعدی عدوک ما بین جنبک (۲) وجہ اس کی یہ ہے کہ خارجی دشمن سے مقابلہ کبھی کبھی ہوتا ہے؛ لیکن اندرونی دشمن سے یعنی نفس سے مقابلہ ہر وقت رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ مذکورہ اعمال رباط کا اعلیٰ فرد ہے اس لئے حضور نے تین مرتبہ فرمایا یہی رباط ہے۔

(۱) آل عمران: ۲۰۰

(۲) مرقاة میں ملا علی قاری نے ان الفاظ سے نقل کیا ہے لأن أعدی عدوک نفسك التي بین جبینک، مرقاة المفاتیح ۴/ ۳۷۰

(۴۰) بَابُ الْمَنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

(۵۷) حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَابٍ، عَنْ أَبِي مُعَاذٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ خِرْقَةٌ يُنَشَفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوءِ.

وفي الباب: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ.

(۵۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: ثَنَا رِشْدِيُّ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَنْعُمٍ، عَنْ عُتْبَةَ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ نُسَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنْمٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وإسناده ضعيف، ورشدين بن سعد، وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي يضعفان في الحديث.

قال أبو عيسى: حديث عائشة ليس بالقائم، ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء. وأبو معاذ، يقولون: هو سليمان بن أرقم وهو ضعيف عند أهل الحديث.

وقد رخص قوم من أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم في المنديل بعد الوضوء، ومن كرهه إنما كرهه من قبل أنه قيل: إن الوضوء يؤرن. وروي ذلك عن سعيد بن المسيب والزُّهري.

حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، قَالَ حَدَّثَنِيهِ عَلِيُّ بْنُ مُجَاهِدٍ، عَنِّي، وَهُوَ عِنْدِي ثَقَّةٌ، عَنْ ثَعْلَبَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، إِنَّمَا أَكْرَهُ الْمَنْدِيلَ بَعْدَ الْوُضُوءِ لِأَنَّ الْوُضُوءَ يُورَن.

وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۵۷) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک کپڑا تھا جس سے آپ وضو کے بعد اعضاء وضو کو پوچھتے تھے۔

حدیث (۵۸) حضرت معاذ بن جبل کہتے ہیں میں نے نبی کریم کو دیکھا جب آپ نے وضو کیا تو اپنے کپڑے کے کنارے سے اپنے چہرے کو پوچھا، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند ضعیف ہے، رشیدین بن سعد اور عبد الرحمن بن زیاد بن النعمان افریقی دونوں راوی ضعیف ہیں، اسی طرح حضرت عائشہ کی حدیث بھی ضعیف ہے، آپ ﷺ سے اس باب میں کوئی بھی صحیح حدیث نہیں ہے اور محدثین کا خیال ہے کہ ابو معاذ یہ سلیمان بن ارقم ہیں اور یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اہل علم کی ایک جماعت نے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن لوگوں نے ناپسند کیا ہے اس کی وجہ صرف یہ قول ہے کہ وضو کا پانی تولا جائیگا اور یہ وجہ سعید بن المسیب اور زہری سے منقول ہے۔

محمد بن حمید کہتے ہیں ہم سے جریر نے حدیث بیان کی، جریر کہتے ہیں مجھ سے علی بن مجاہد نے حدیث بیان کی مجھ سے روایت کرتے ہوئے (یعنی سند اس طرح جریر عن علی بن مجاہد عن جریر، سند میں جریر کا نام دو جگہ آئیگا علی کے استاذ کی جگہ اور شاگرد کی جگہ) دراصل حالیکہ وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، (پھر میں اس حدیث کو) ثعلبہ سے روایت کرتا ہوں وہ زہری سے، زہری نے فرمایا: میں وضو کے بعد تولیہ کو اس لئے ناپسند کرتا ہوں کہ وضو کا پانی تولا جائیگا۔

قوله: المنديل: منديل ندل سے ماخوذ ہے، ندل کے معنی میل کچیل کے آتے ہیں اور منديل اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جس سے بدن کے میل کچیل کو دور کیا جاتا ہے، منديل کا ترجمہ رومال کیا جاتا ہے، یہ فارسی کا لفظ ہے ”رو“ کہتے ہیں چہرے کو اور ”مال“ کے معنی ہے ملنا، لہذا رومال کے معنی ہوا چہرہ کو ملنا، پوچھنا، یہ دو باب سے آتا ہے ندل ضرب سے اور تنديل تفعل سے جس کے معنی ہیں میل کو دور کرنا، منديل کی جمع منادیل آتی ہے، وضو کے بعد اعضاء وضو کو پوچھنے کے لئے کپڑے کا استعمال کرنا کیسا ہے یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک، سفیان ثوری اس کو جائز قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں وضو اور غسل دونوں میں تولیہ کا استعمال کرنا جائز ہے، عبد اللہ بن عمر، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ، سعید بن المسیب اور ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ منديل کا استعمال مکروہ ہے، وضو میں بھی غسل میں بھی، عبد اللہ بن عباس کہتے ہیں وضو میں مکروہ ہے غسل میں جائز ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک تولیہ کا استعمال مباح ہے، امام صاحب کا یہی مسلک قاضی خاں نے نقل کیا ہے، لیکن صاحب منیہ نے تولیہ کے استعمال کو مستحب لکھا ہے، صاحب بحر کہتے ہیں احناف میں استحباب کا قول صرف صاحب منیہ نے نقل کیا ہے اس لئے یہ صاحب منیہ کا

تفرد ہے، ان کے مقابلے میں قاضی خاں کا مقام بہت بلند ہے اس لئے صاحب منیہ کی بات قاضی خان کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہے، امام شافعی کے یہاں اس سلسلے میں پانچ قول نقل کیا جاتا ہے، راجح قول شوافع کے یہاں یہ ہیکہ مندیل کا استعمال نہ کرنا مستحب ہے، دوسرا قول: مندیل کا استعمال کرنا مستحب ہے، تیسرا قول: مندیل کا استعمال کرنا مکروہ ہے، چوتھا قول: مندیل کا استعمال کرنا مباح، پانچواں قول: گرمی کے زمانہ میں مکروہ، سردی کے زمانہ میں جائز ہے۔

اختلاف کی بنیاد:

مندیل کے استعمال میں دو متضاد وجہ پائی جاتی ہے اگر ایک وجہ پر غور کریں تو مندیل کا استعمال مستحب ہونا چاہئے، کیوں کہ مندیل کے استعمال کرنے سے بدن کا میل کچیل دور ہوتا ہے، پانی جب بدن پر ڈالو گے تو بدن کا میل تر ہو جائیگا اب تولیہ سے پوچھا جائے تو جتنا بھی میل اوپر ہوگا وہ سب دور ہو جائیگا اس وجہ سے مندیل کا استعمال مستحب ہونا چاہئے، کیوں کہ نظافت اور پاکیزگی شریعت میں مطلوب ہے، دوسری وجہ پر اگر غور کریں تو اس کا استعمال مکروہ ہونا چاہئے؛ کیوں کہ مندیل کی وجہ سے وضو کا جو بچا پانی ہوتا ہے وہ زائل ہو جاتا ہے اور وضو کا بچا ہوا پانی یہ عبادت کا اثر ہے اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ عبادت کے اثر کو باقی رکھنا چاہئے اس کو زائل نہیں کرنا چاہئے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ شہید کے خون کو غسل دے کر دھونا نہیں چاہئے؛ بغیر غسل دئے دفن کر دینا چاہئے (۱) کیوں کہ اس کے بدن پر جو خون ہے وہ شہادت کا خون ہے اور شہادت یہ عبادت ہے پس خون عبادت کا اثر ہے اس کو زائل نہیں کرنا چاہئے، اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو روزے دار کے منہ کی بو پسند ہے (۲) کیوں کہ یہ عبادت یعنی روزہ کا اثر ہے اس لئے یہ بواللہ تعالیٰ کو پسند ہے، اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دو قطرے بہت پسند ہیں ایک آنسو کا وہ قطرہ جو اللہ کے خوف سے نکلے اور ایک خون کا قطرہ جو شہید کا اللہ کے راستے میں نکلے (۳) یہ دونوں قطرے عبادت کا اثر ہے، اس لئے اللہ کو بے حد پسند ہے، اگر اس وجہ پر غور کیا جائے تو تولیہ کا استعمال نہیں ہونا چاہئے؛ بعض روایت میں آتا ہے کہ وضو کے پانی کو قیامت کے دن وزن کیا جائیگا جب اس پانی کا وزن کیا جائیگا (۴) تو قیاس یہ کہتا ہے کہ اس کو باقی رکھنا چاہئے پس تولیہ کا استعمال نہیں ہونا

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی الرجل یقتل او یستشهد یدفن، رقم الحدیث: ۱۰۹۹۴

(۲) صحیح البخاری، باب فضل الصوم، رقم الحدیث: ۷۴۹۲، ۱۸۹۴

(۳) سنن الترمذی، باب ماجاء فی فضل المرباط، رقم الحدیث: ۱۶۶۹

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ، باب من کرہ المنذیل، رقم الحدیث: ۱۵۹۹، ترمذی، باب المنذیل بعد الوضو، رقم الحدیث: ۵۴

چاہئے، جنہوں نے پہلی وجہ پر نظر کیا انہوں نے تولیہ کے استعمال کو مستحب کہا اور جنہوں نے دوسری وجہ پر نظر کیا انہوں نے تولیہ کے استعمال کو مکروہ کہہ دیا، اس لئے کہ اس میں عبادت کے اثر کو زائل کرنا ہو رہا ہے، امام صاحب نے دونوں وجہ پر نظر کیا اس لئے انہوں نے اس کو مباح کہا ہے۔

قائد: امام ترمذی نے دو مرفوع حدیث پیش کی ہے؛ لیکن دونوں ضعیف ہے، پہلی روایت میں ابو معاذ ضعیف راوی ہیں اور دوسری روایت میں رشید بن سعد اور عبد اللہ بن زیاد افریقی ضعیف راوی ہیں، افریقی: عراق میں ایک جگہ کا نام افریق ہے اسی کی طرف منسوب کر کے ان کو افریقی کہا جاتا ہے، جو لوگ مندیل کے استعمال کو جائز کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کا تعلق فضائل اعمال سے ہے اور فضائل اعمال میں ضعیف روایت پر عمل ہو سکتا ہے۔

قوله: قيل ان الوضوء يوزن: جو لوگ مندیل کے استعمال کو مکروہ کہتے ہیں وہ وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وضو کا پانی قیامت کے دن وزن کیا جائیگا اس لئے اس کو دو نہیں کرنا چاہئے، بلکہ باقی رکھنا چاہئے؛ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایت میں جو آتا ہے کہ وضو کا پانی وزن کیا جائیگا اس سے مراد وہ پانی ہے جو عضو کے اندر جذب کر گیا ہو وہ پانی جو بدن کے اوپر اوپر ہے وہ مراد نہیں ہے، لہذا یہ علت صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات: بخاری میں ہے کہ حضور نے غسل فرمایا اور غسل سے فراغت کے بعد آپ نے اپنے دونوں ہاتھ کو جھاڑا (۱) اور اس جھاڑنے کا مقصد یہ تھا کہ جسم پر جو پانی ہے وہ نکل جائے، غسل اور وضو کا پانی جو عضو پر بچا ہوا ہوتا ہے، اگر یہ عبادت کا اثر ہوتا اور اس کا بھی وزن کیا جاتا تو حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کیوں دور کرتے؟ آپ ﷺ کے ہاتھ جھاڑنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پانی کو وزن نہیں کیا جائیگا، ورنہ اس کو حضور زائل نہ کرتے۔

قوله: محمد بن حمید: یہاں سند میں ایک عجیب چیز آگئی ہے محمد بن حمید کہتے ہیں کہ ہم سے جریر نے بیان کیا، جریر نے کہا کہ مجھ سے علی بن مجاہد نے یہ حدیث بیان کی، مجھ سے روایت کرتے ہوئے، اس کو اصطلاح میں تحدیث بعد النسیان کہا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ استاذ کوئی حدیث بیان کرے اور شاگرد کو وہ حدیث یاد رہ جائے اور استاذ بھول جائے اب شاگرد استاذ سے یہ حدیث بیان کرے کہ حضرت آپ نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی تھی، اس کو تحدیث بعد النسیان کہا جاتا ہے، اب استاذ کی چند حالت ہے یا تو استاذ کو شاگرد کے یاد دلانے سے یاد آجائے تب تو اس کے قابل حجت ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے اور اگر استاذ کو یاد دلانے کے بعد بالکل یاد نہ آئے تو اس کی دو شکل

(۱) صحیح البخاری، باب من توضأ فی الجنابة ثم غسل، رقم الحدیث: ۲۷۴

ہے استاذ شاگرد سے کہے کہ تم میرے نزدیک ثقہ اور قابل اعتماد نہیں ہو یعنی نہ تو استاذ کو یاد آئے اور نہ استاذ شاگرد کو ثقہ سمجھے تو اس صورت میں شاگرد کا اس روایت کو بیان کرنا قابل حجت نہیں سمجھا جائیگا اور اگر استاذ کو یاد نہیں آیا؛ لیکن شاگرد کی ثقاہت پر اس کو اعتماد ہے تو پھر اس حدیث کا اعتبار کر لیا جائے گا، یہاں یہی شکل پیش آئی ہے کہ جریر کے حوالے سے علی بن مجاہد نقل کرتے ہیں اور جریر کو وہ حدیث یاد نہیں ہے؛ لیکن جریر کے نزدیک علی بن مجاہد ثقہ راوی ہیں اس لئے یہ حدیث قابل حجت ہے۔

(۴۱) بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ

(۵۹) حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرَانَ الثَّغَلْبِيُّ الْكُوفِيُّ، نَا يَزِيدُ بْنُ حَبَابٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ يَزِيدَ الدَّمَشْقِيِّ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ، وَأَبِي عُثْمَانَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ: فَتَحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ" وَفِي الْبَابِ: عَنْ أَنَسٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ.

قال أبو عيسى حديث عمر قد خولف زيد بن حباب في هذا الحديث روى عبد الله بن صالح وغيره عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس عن عقبة بن عامر عن عمر، وعن أبي عثمان، عن جبير بن نفير، عن عمر. وهذا حديث في إسناده اضطراب، ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب كثير شيء، قال محمد: أبو إدريس لم يسمع من عمر شيئاً.

وضو کے بعد کیا پڑھے

ترجمہ: حدیث (۵۹) حضور ﷺ نے فرمایا جس نے وضو کیا پس اس نے اچھے انداز سے وضو کیا پھر اس نے یہ دعا پڑھی میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ تنہا ہے اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے بندے اور رسول ہیں اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے بناد دیجئے اور پاک لوگوں میں سے بناد دیجئے (جو شخص یہ دعا

پڑھے گا) اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے گئے جس سے چاہے گا داخل ہوگا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عمر کی اس حدیث میں زید بن حباب کی مخالفت کی گئی ہے، عبد اللہ بن صالح وغیرہ روایت کرتے ہیں معاویہ بن صالح سے وہ ربیعہ بن یزید سے وہ ابی ادریس سے وہ عقبہ بن عامر سے اور وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں، (تحویل) اور ربیعہ روایت کرتے ہیں ابو عثمان سے وہ جبیر بن نفیر سے وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں یہ ایک ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس مسئلے میں نبی کریم ﷺ سے بہت زیادہ حدیثیں ثابت نہیں ہیں، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابوادریس خولانی نے حضرت عمر سے کوئی حدیث نہیں سنی ہے۔

تشریح: علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ وضو کے سلسلے میں چار طرح کی دعائیں منقول ہیں، تین مرفوع ایک موقوف ہے، پہلی دعاء: وضو سے پہلے کی دعاء ہے، بسم اللہ والحمد للہ، (۱) بعض جگہ یہ بھی دعاء ہے بسم اللہ العظیم والحمد علی دین الاسلام (۲) دوسری دعاء: وضو سے فارغ ہونے کے بعد پڑھے أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله یہاں تک تو مسلم میں بھی ہے اس لئے اتنا حصہ تو بالکل صحیح ہے، ترمذی نے اتنا اضافہ کیا ہے اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، اس اضافہ شدہ حصہ پر کلام کیا گیا ہے، تیسری دعاء: اللهم اغفر لي ذنبي ووسع في داري وبارك لي في ما رزقتني (۳) یہ تینوں روایت مرفوع ہے، چوتھی دعاء: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك استغفرك وأتوب إليك (۴) بعض لوگوں نے اس کو حضرت عمر پر موقوف کیا ہے یہ غلط ہے، بلکہ یہ ابوسعید خدری پر موقوف ہے، عرف الشذی میں جو موقوف علی عمر لکھا ہے یہ کاتب کی غلطی ہے۔

ہر ہر عضو دھوتے وقت دعا پڑھنا:

ہر ہر عضو کے دھوتے وقت دعا پڑھنے کے سلسلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بزرگوں کا قول ہے حدیث نہیں ہے،

(۱) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله حفظك لا تستريح تكتب لكن الحسنات حتى تحدث من ذلك الوضوء، المعجم الصغير للطبراني، باب من اسمه احمد، رقم الحديث: ۱۹۶

(۲) شامی کتاب الطهارة ۲۵۱/۱ مکتبہ زکریا دیوبند

(۳) سنن الترمذی، باب قبول التوبة من الذنوب، رقم الحديث: ۳۵۰۰

(۴) مستدرک علی الصحیحین میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت استغفرك ثم أتوب إليك،

باب احادیث عبد الله بن عمر، رقم الحديث: ۱۹۶۹

علامہ نووی نے بھی ذکر کیا ہے کہ وہ اذکار جو ہر عضو کے دھوتے وقت پڑھے جاتے ہیں بزرگوں سے ثابت ہیں؛ لیکن اس کا بالکل انکار بھی صحیح نہیں ہے، ابن حبان نے ضعیف احادیث سے ہر ہر عضو کے اذکار ذکر کئے ہیں اور فضائل اعمال میں ضعیف حدیث قابل عمل ہے۔ (۱)

قوله: اللهم اجعلني: امام ترمذی نے اس نکلڑے کا اضافہ کیا ہے، اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے کر دیجئے اور مجھے پاک لوگوں میں سے کر دیجئے یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وضو کر کے آدمی پاک ہو ہی جاتا ہے تو پھر اس کے بعد دعا کرنا اے اللہ پاک کر دیجئے یہ تو تحصیل حاصل ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں پاکی سے مراد ہے کفر و شرک سے پاکی ہے یعنی وضو کر کے جسم تو پاک ہو ہی گیا اے اللہ شرک و کفر سے بھی پاک رکھئے گا۔

(۲) تطہیر کا تعلق دل سے ہے یعنی وضو سے تو ظاہری اعضاء پاک ہوئے اے اللہ جس طرح ظاہری اعضاء پاک ہو گئے میرے دل کو بھی پاک کر دیجئے۔

(۳) متطہرین سے مراد ہے کہ جن لوگوں کی طہارت کو آپ نے قبول کیا انہی فہرست میں میرا نام لکھ دیجئے۔

(۴) یا یہ مراد ہے کہ مجھے طہارت پر باقی رکھ دیجئے ایسا نہ ہو کہ آج طہارت پر ہیں؛ لیکن کل طہارت پر نہ رہیں یعنی طہارت پر دوام کی توفیق عطا فرما دیجئے۔

قوله: فتحت له ثمانية أبواب الجنة: جو شخص یہ دعا پڑھے گا اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے گئے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آٹھوں دروازے کے کھولنے سے اس کا فائدہ کیا ہے؟ وضو کر کے فارغ ہوئے جنت کے آٹھوں دروازے کھل گئے لیکن جنت میں تو مرنے کے بعد جائیگا، جب زندہ رہتے ہوئے جنت جا نہیں سکتا ہے تو دروازہ کھولنے کا فائدہ کیا ہوا؟ اس کے بھی مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) جنت کے دروازے کھول دئے گئے کا مطلب یہ ہے کہ اگر وضو کے فوراً بعد اس کی موت ہو جائے تو جنت کے آٹھوں دروازے کھلا ہوا پائیگا۔

(۲) فتحت اگرچہ ماضی کا صیغہ ہے؛ لیکن معنی میں مستقبل کا ہے، یعنی جب یہ مرے گا تو آٹھوں دروازہ اس

(۱) والدعاء بالوارد عنده أي عند كل عضو وقد رواه ابن حبان وغيره عن عليه السلام من طرق، شامی کتاب الطهارة ۲۵۲/۱ مکتبہ زکریا دیوبند

کے لئے کھول دیا جائے گا، جیسے نفخ في الصور میں نفخ ماضی ہے؛ لیکن مراد اس سے مستقبل ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا وقوع یقینی ہو تو مستقبل کے تحقق وقوع کو بتانے کے لئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) فتحت له ثمانية أبواب الجنة جنت کا دروازہ ابھی کھول دیا گیا اس سے اس کو ابھی تو فائدہ نہیں ہوا؛ لیکن دروازے کھولنے کا مقصد ملاً اعلیٰ میں فرشتوں پر ظاہر کرنا ہے کہ یہ اللہ کا محبوب بندہ ہے گویا کہ اعزاز و اکرام مقصود ہے۔

(۴) دروازے کھولے جانے کا مطلب اللہ کی رضا ہے، حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیوں کہ جو بھی جنت میں جایگا وہ اللہ کا پسندیدہ ہی ہوگا۔

قوله: قال أبو عيسى: امام ترمذی سند پر کلام کر رہے ہیں ایک سند ہے عبد الله بن صالح وغيره عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس عن عقبه بن عامر عن عمر، اور ابو عثمان کی سند سے روایت آئی ہے عن أبي عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر، یہاں جبیر بن نفیر اور عمر کے درمیان عقبہ بن عامر کا واسطہ نہیں ہے، حالانکہ جبیر بن نفیر کی حضرت عمر سے ملاقات نہیں ہے، گویا دونوں سند میں اختلاف ہو گیا کہ عقبہ بن عامر کا واسطہ ہے یا نہیں ہے؟

ابو عثمان کہتے ہیں کہ واسطہ نہیں ہے اور ابو ادريس کہتے ہیں کہ واسطہ ہے، اسی کو امام ترمذی اضطراب سے تعبیر کر رہے ہیں یعنی بعض سند میں عقبہ بن عامر صحابی کا ذکر ہے لہذا روایت موصول ہے اور بعض سند میں عقبہ بن عامر کا ذکر نہیں ہے گویا روایت میں انقطاع ہے اسی طرح بعض سند میں حضرت عمر کا ذکر آتا ہے اور بعض میں نہیں آتا گویا روایت مرسلہ بھی ہے اور موصولہ بھی ہے؛ لیکن امام ترمذی کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہی روایت مسلم کے اندر موصولاً ہے (۱) وہاں عقبہ بن عامر اور حضرت عمر دونوں کا ذکر ہے، لہذا اس سند پر کلام نہیں ہے یہ امام ترمذی یا ان کے استاذ کی غلطی ہے جب مسلم کی روایت صحیح سند سے مروی ہے تو امام ترمذی کا دعویٰ کہ اس باب میں صحیح روایت نہیں ہے یہ دعویٰ بھی غلط ہو گیا، امام بخاری نے فرمایا کہ ابو ادريس کا سماع حضرت عمر سے نہیں ہے یہ اعتراض بھی مسلم کی روایت سے ختم ہو جاتا ہے کیوں وہاں ابو ادريس اور عمر کے درمیان عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے۔

(۴۲) باب الوُضوءِ بِالْمُدِّ

(۶۰) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، قَالَا: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ، عَنْ أَبِي رِيْحَانَةَ، عَنْ سَفِينَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.
وفي الباب: عن عائِشَةَ، وجَابِرٍ، وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ.
قال أبو عيسى: حَدِيثُ سَفِينَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَأَبُو رِيْحَانَةَ: اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَطَرٍ.

وهكذا رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضوءَ بِالْمُدِّ، وَالْغُسْلَ بِالصَّاعِ.
وقال الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ: لَيْسَ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى التَّوَقُّيْتِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَكْثَرُ مِنْهُ، وَلَا أَقَلُّ مِنْهُ، وَهُوَ قَدْرُ مَا يَكْفِي.

ایک مد سے وضو کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۰) آپ ﷺ ایک مد سے وضو کرتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں سفینہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابوریحانہ کا نام عبداللہ بن مطر ہے، بعض علماء کی یہی رائے ہے کہ ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کرے، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق فرماتے ہیں اس حدیث کے معنی تحدید نہیں ہے کہ اس سے زیادہ یا اس سے کم کرنا جائز نہ ہو بلکہ پانی کی جو مقدار کافی ہو وہ استعمال کر سکتا ہے۔

مد کی مقدار میں فقہاء کے مذاہب:

اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ چار مد کا ایک صاع ہوتا ہے؛ لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ دور رطل کا ایک مد ہوتا ہے گویا آٹھ رطل کا ایک صاع ہوا، جازمین یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف کا آخری قول یہ ہے کہ مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوا، دونوں طرح کا صاع رائج تھا اور روایتوں میں دونوں طرح کا تذکرہ ہے۔

دلائل: اس سلسلے میں دلائل دونوں حضرات کے پاس ہیں، امام صاحب کی واضح دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضور ایک

مد یعنی دور طل سے وضو کیا کرتے تھے، (۱) نسائی کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ نے مجاہد کو ایک برتن دکھلایا کہ حضور اسی برتن کی مقدار پانی سے غسل فرماتے تھے، مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے اندازہ کیا تو وہ آٹھ رطل کا برتن تھا، (۲) امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ تخمینی مقدار ہے تحدیدی مقدار نہیں ہے وضو کے لئے ایک مداور غسل کے لئے ایک صاع ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر احتیاط سے کام لے تو اتنی مقدار پانی کافی ہو جائیگا اگر کوئی اس سے زیادہ مقدار میں غسل یا وضو کرے تو مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تقیر یا اسراف نہ ہو۔

(۴۳) باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء

(۶۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَا أَبُو دَاوُدَ، نَا خَارِجَةُ بْنُ مُصْعَبٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عُتَيِّ بْنِ ضَمْرَةَ السَّعْدِيِّ، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا، يُقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ، فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ"
وفي الباب: عن عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن مغفل.
قال أبو عيسى: حديث أبي بن كعب حديث غريب، وليس إسناده بالقوي عند أهل الحديث، لأننا لا نعلم أحداً أسنده غير خارجه.
وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن الحسن قوله، ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء، وخارجه ليس بالقوي عند أصحابنا، وضعفه ابن المبارك.

وضو میں ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ ہے

ترجمہ: حدیث (۶۱) آپ ﷺ نے فرمایا: بیشک وضو کے لئے ایک شیطان ہے جس کو ولہان کہا جاتا ہے پس پانی کے وسوسے ڈالنے والے سے بچو۔

(۱) عن أنس قال: كان النبي ﷺ يتوضأ بإناء يسع رطلين ويغتسل بالصاع، أبو داود، باب ما يجزئ من الماء في الوضوء، رقم الحديث: ۹۵

(۲) عن موسى الجهني قال: أتني مجاهد بقدح حرزته ثمانية أرطال فقال حدثتني عائشة أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا، سنن النسائي: باب ذكر القدر الذي يكتفي به، رقم الحديث: ۲۲۶

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابی بن کعب کی حدیث غریب ہے، محدثین کے نزدیک اس کی سند مضبوط نہیں ہے اس لئے کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ خارجہ کے علاوہ کسی نے اس کو مر فو عا بیان کیا ہے اور یہ حدیث متعدد سندوں سے حسن بصری سے ان کا قول مروی ہے اور اس باب میں نبی ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور خارجہ محدثین کے نزدیک قوی نہیں ہیں ابن المبارک نے ان کی تضعیف کی ہے۔

تشریح: وضو میں فضول خرچی کرنا مکروہ ہے، چونکہ وضو خود مقصد نہیں ہے یہ تو نماز کا وسیلہ ہے اس لئے غیر مقصود میں وقت بھی زیادہ خرچ نہیں کرنا چاہئے اور پانی بھی زیادہ خرچ نہیں کرنا چاہئے۔

قوله: الولهان: ولہ یولہ (ف) عاشق ہونا کسی چیز پر فریفتہ ہونا، اس کا ترجمہ حیران و پریشان ہونے سے بھی کیا جاتا ہے اس لئے کہ عاشق بھی حیران و پریشان رہتا ہے، اسی طرح اس کا ترجمہ ذہاب عقل سے بھی کیا جاتا ہے، اس شیطان کو ولہان کیوں کہا جاتا ہے؟ یا تو اس لئے کہ وضو میں فضول خرچی کرنے والے سے اس کو اتنا عشق رہتا ہے کہ وہ اس میں پریشان رہتا ہے کہ کیسے اس میں وسوسہ ڈالیں تاکہ وہ فضول خرچی میں مبتلا رہے یا یوں کہا جائے کہ یہ وضو کرنے والے کو حیران و پریشان کر دیتا ہے، ایسا وسوسہ ڈالتا ہے کہ وضو کرنے والا حیرانی میں پڑ جاتا ہے کہ میرا ہر عضو تر ہوا یا نہیں، میں نے کتنی مرتبہ اعضاء کو دھویا وغیرہ اسی لئے حضور نے فرمایا فاتقوا وسواس الماء یہاں الماء اسم ظاہر ہے یہاں ضمیر آنا چاہئے کیوں کہ ولہان کا ذکر تو ہو چکا ہے لہذا کہنا چاہئے فاتقوا وسواسہ بجائے ضمیر کے اسم ظاہر لایا گیا، دوسری بات یہاں فاتقوا وسواس الولهان آنا چاہئے کیوں کہ ذکر ولہان کا ہے؛ لیکن ولہان کے بجائے ماء اس لئے لایا کہ یہی ماء اس کے وسوسے کا سبب ہے، ولہان پانی کے بارے میں وسوسہ ڈالتا ہے، گویا حدیث میں ’’ولہان‘‘ کے وسوسے کا سبب بتایا گیا کہ وہ پانی ہے اس لئے پانی میں فضول خرچی سے بچا کرو۔

فاتقوا وسواس الماء: ظاہر ہے کہ شیطان تو نظر نہیں آتا ہے البتہ پانی کے معاملے میں انسان کو احتیاط کرنا چاہئے زیادہ پانی خرچ کرنا شیطان کے وسوسے کا نتیجہ ہوتا ہے حضرات علماء کہتے ہیں کہ آج کل نماز میں کمال اس لئے پیدا نہیں ہوتا ہے کہ وضو ہی پہلے سے خراب ہوتا ہے وضو شرط صلاۃ ہے لہذا نماز کی اچھائی کے لئے شرط کی اچھائی کا اہتمام کرنا چاہئے، شرط اچھی ہوگی تو مشروط بھی اچھا ہوگا اور شرط کی خرابی کا مشروط کی خرابی پر بھی اثر پڑیگا، اسی لئے حضور نے وضو کے حفاظت کی تاکید کی ہے۔

قال أبو عیسیٰ الخ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے کیوں کہ خارجہ کے علاوہ کسی نے اس

حدیث کو مسنداً ذکر نہیں کیا ہے یہ مقولہ حضرت حسن بصری کا نقل کیا جاتا ہے؛ لیکن خارجہ نے اس کو مسنداً ذکر کیا ہے اور خارجہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں گویا یہ حدیث موقوفاً صحیح ہے اور تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ حسن بصری نے یہ بات اپنی طرف سے نہیں کہی ہوگی کیوں کہ یہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور درمیان کے واسطہ کو بسا اوقات اعتماداً حذف کر دیا جاتا ہے لہذا یہ اگرچہ حسن بصری کا قول ہے؛ لیکن حکم میں یہ مرفوع کے ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے؛ لیکن فضائل اعمال میں قابل قبول ہے جب کہ اس کی تائید دوسری روایتوں سے بھی ہو رہی ہے لہذا یہ حدیث قابل عمل ہے۔

(۴۴) باب الوضوء لكل صلاة

(۶۲) حدثنا محمد بن حميد الرازي، نا سلمة بن الفضل، عن محمد بن إسحاق، عن حميد، عن أنس، أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة طاهراً أو غير طاهر، قال: قلت لأنس: فكيف كنتم تصنعون أنتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوء واحد.

قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن غريب، والمشهور عند أهل الحديث حديث عمرو بن عامر، عن أنس.

وقد كان بعض أهل العلم يرى الوضوء لكل صلاة استحباباً، لا على الوجوب.

(۶۳) حدثنا محمد بن بشر، نا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي، قالاً: نا سفيان بن سعيد، عن عمرو بن عامر الأنصاري، قال: سمعت أنس بن مالك، يقول: كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة، قلت: فأنتم ما كنتم تصنعون؟ قال: كنا نضلي الصلوات كلها بوضوء واحد ما لم نحدث.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

(۶۴) وقد روي في حديث عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: "من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات" روى هذا الحديث الإفريقي، عن أبي غطفان، عن ابن عمر عن النبي ﷺ، حدثنا بذلك الحسين بن حريث المروزي قال: حدثنا محمد بن يزيد الواسطي، عن الإفريقي.

وهو إسناد ضعيف، قال علي: قال يحيى بن سعيد القطان: ذكر لهشام بن عروة هذا الحديث فقال: هذا إسناد مشرق.

ہر نماز کے لئے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۶۲) حضرت انس فرماتے ہیں: کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے خواہ آپ با وضو ہوں یا بے وضو، جمید طویل نے پوچھا پس آپ حضرات کیا کرتے تھے، حضرت انس نے فرمایا ہم ایک ہی وضو کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت انس کی حدیث حسن غریب ہے اور مشہور محدثین کے نزدیک عمرو بن عامر کی حدیث ہے حضرت انس سے، بعض اہل علم ہر فرض نماز کے لئے وضو کو مستحب سمجھتے ہیں واجب نہیں۔

حدیث (۶۳) عمرو بن عامر الانصاری کہتے ہیں میں نے انس بن مالک کو کہتے ہوئے سنا کہ حضور ہر نماز کے وقت وضو کرتے تھے میں نے پوچھا آپ حضرات صحابہ کیا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا ہم سب نمازیں ایک وضو سے پڑھا کرتے تھے جب تک ہماری وضو نہیں ٹوٹی تھی۔

حدیث (۶۴) ابن عمر سے روایت ہے جو شخص با وضو ہوتے ہوئے وضو کرے اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس وضو کی وجہ سے دس نیکیاں لکھتے ہیں۔

اس حدیث کو افریقی نے روایت کیا ہے ابو غطفیف سے وہ روایت کرتے ہیں ابن عمر سے اور وہ حضور سے، ہم سے یہ حدیث حسین نے بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے محمد بن یزید الواسطی نے بیان کی افریقی سے روایت کرتے ہوئے اور یہ کزور سند ہے، علی مدینی کہتے ہیں کہ یحییٰ بن قطان نے فرمایا یہ حدیث ہشام بن عروہ کے سامنے ذکر کی گئی تو انہوں نے کہا یہ مشرقی سند ہے (مشرق سند کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی مدینہ کے نہیں ہیں بلکہ کوئی، بصری راوی ہیں یہ ان کی خاص اصطلاح ہے کہ حجازی سند کو مغربی اور عراقی سند کو مشرقی کہتے ہیں)

موجب وضو کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ موجب وضو، قیام الی الصلاۃ ہے، نماز کے لئے کھڑا ہونا موجب وضو ہے، چاہے پہلے سے با وضو ہو یا محدث ہو، جمہور جن میں ائمہ اربعہ ہیں کے نزدیک موجب وضو حدث ہے، پس اگر پہلے سے با وضو ہے تو وضو کرنا واجب نہیں ہے، البتہ وضو علی الوضو مستحب ہے، مگر شرط یہ ہے کہ دونوں وضو کی مجلس علیحدہ ہو یا دونوں وضو کے درمیان کوئی عبادت انجام دیا گیا ہو، چاہے ایسی عبادت ہو جو بغیر وضو کے درست نہیں، جیسے نماز یا ایسی عبادت ہو جو بغیر وضو کے درست ہے جیسے ذکر اللہ وغیرہ، امام نووی فرماتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ موجب وضو حدث ہے، پس داؤد

ظاہری کا مذہب اجماع کے خلاف ہے۔

دلائل: داؤد ظاہری کی دلیل قرآن کی آیت یا ایہا الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم (۱) ہے، قرآن نے موجب وضو قیام الی الصلاۃ کو قرار دیا ہے، معلوم ہوا قیام الی الصلاۃ موجب وضو ہے، اور آیت کا مطلب ہے إذا قمتم إلى الصلاة سواء كان طاهراً أو غیر طاهر فاغسلوا۔

دوسری دلیل: روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضو فرمایا کرتے تھے چاہے با وضو ہوں یا بے وضو ہوں (۲) اس عمل سے بھی معلوم ہوا کہ قیام الی الصلاۃ موجب وضو ہے، جمہور آیت کا مختلف جواب دیتے ہیں۔

(۱) یہاں محدث مقدر ہے آیت کا مطلب ہے إذا قمتم إلى الصلاة حال كونكم محدثاً اور محدث مقدر ماننے کی وجہ یہ ہیکہ اللہ نے وضو اور تیمم کا مقصد بتایا ہے ولكن يريد ليظهركم الله تعالى اس وضو کے ذریعہ تم کو پاک کرنا چاہتا ہے، اور پاک کرنا اسی وقت ہوگا جب کہ آدمی ناپاک اور محدث ہو پس مقصد تطہیر تقاضہ کرتا ہے کہ اس سے پہلے محدث مقدر ہو۔

(۲) امام نسائی فرماتے ہیں إذا قمتم إلى الصلاة کا مطلب ہے إذا قمتم عن النوم (۳) یعنی جب تم سو کر اٹھو نماز کے لئے تو وضو کرو ظاہر ہے کہ نیند ناقض وضو ہے، چنانچہ امام نسائی إذا قمتم إلى الصلاة کی تفسیر میں حدیث نقل کرتے ہیں إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغسل يده حتى يغسلها ثلاثاً (۴)

(۳) إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا یہ ابتداء اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہو گیا نسخ کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے کہ شروع میں آپ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے، لیکن بعد میں جب ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ پر شاق ہو گیا تو وضو کی جگہ مسواک کو رکھ دیا گیا۔ (۵)

(۴) باب کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیام الی الصلاۃ ناقض وضو نہیں ہے، حضرت انس سے پوچھا گیا کہ آپ صحابہ کب وضو کیا کرتے تھے حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ تو ایک ہی وضو سے بہت سی نمازیں پڑھ لیتے تھے

(۱) المائدة: ۶

(۲) عن أنس: أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاو طاهراً أو غير طاهر، سنن الترمذی، باب الوضو لكل صلاة، رقم الحدیث: ۵۸

(۳) سنن النسائی: تاویل قوله عز وجل، رقم الحدیث: ۱

(۴) سنن النسائی: تاویل قوله عز وجل، رقم الحدیث: ۱

(۵) ابوداؤد، باب السواک، رقم الحدیث: ۴۸

جب تک کہ حدث لاحق نہیں ہوتا تھا، ہم نیا وضو نہیں کرتے تھے، گویا حضرات صحابہ کا اس عمل پر اجماع تھا اور حضور ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا، اگر حضرات صحابہ کا عمل غلط ہوتا تو یقیناً حضور اس کی اصلاح فرماتے، اس لئے یہ واضح دلیل ہے کہ موجب وضو، قیام الی الصلاۃ نہیں ہے؛ بلکہ حدث ہے۔

(۵) بعض حضرات کہتے ہیں کہ نسخ اور تقدیر ماننے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ تعیم کر دو کہ اگر با وضو ہو تو فاغسلوا کا امر استحباب کے لئے ہے اور اگر محدث ہو تو فاغسلوا کا امر وجوب کے لئے ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک ہر نماز کے لئے وضو ضروری نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، موجب وضو حدث ہے۔

حضور ﷺ کا ہر نماز کے لئے وضو کرنا:

رہ گئی بات کہ حضور ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے تو علماء کے نزدیک یہ بات محل بحث ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ کا وجوہ تھا یا استحباب تھا، جو حضرات وجوب کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ خاص آپ کے لئے تھا امت کے لئے یہ حکم نہیں تھا، اگر امت کے لئے بھی یہی حکم ہوتا تو صحابہ کے اس عمل پر آپ خاموش نہ رہتے بلکہ نکیر فرمادیتے، گویا یہ آپ کے خصوصیات میں سے تھا؛ لیکن بعد میں آپ سے بھی یہ فرضیت ساقط کر دی گئی، جیسا کہ روایت ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضور نے ایک وضو سے پانچوں نمازیں پڑھیں تو حضرت عمر کو تعجب ہوا کہ آج آپ نے نیا کام کیا ہے دریافت کرنے پر حضور نے جواب دیا عمداً صنعتہ میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے (۱) تاکہ معلوم ہو جائے کہ حضور کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب نہیں ہے؛ بلکہ مستحب ہے، لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حدیث تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ کس طرح ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ اور تمام مسلمانوں کا فتح مکہ کے بعد سے یہ عمل تواتر ثابت ہے کہ حدث کے بعد وضو کو ضروری سمجھتے تھے تو اب نسخ تو اتر عملی سے ہوگا جو موجب یقین ہے

(۴۵) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَصْلِي الصَّلَاةَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

(۶۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ، صَلَّى الصَّلَاةَ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ خُفَّيْهِ فَقَالَ: عُمْرُ: إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ

تَكُنْ فَعَلْتُهُ، قَالَ: "عَمَدًا فَعَلْتُهُ"

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وروى هذا الحديث علي بن قادم عن سفيان الثوري، وزاد فيه تَوْضُأً مَرَّةً مَرَّةً.

وَرَوَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ هَذَا الْحَدِيثَ أَيْضًا عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ.

وَرَوَاهُ وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مُحَارِبٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ.

وَرَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ وَغَيْرُهُ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا: وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ وَكِيعٍ.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، مَا لَمْ يُحْدِثْ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ اسْتِحْبَابًا، وَإِرَادَةَ الْفَضْلِ.

وَيُرْوَى عَنِ الْإِفْرِيقِيِّ، عَنْ أَبِي غُطَيْفٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طَهْرٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ" وَهَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ.

وَفِي الْبَابِ: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ.

ایک وضو سے متعدد نماز پڑھنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۵) حضرت بریدہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے پس جب فتح مکہ کا سال آیا تو آپ نے ایک وضو سے ساری نمازیں پڑھیں اور اپنے موزے پر مسح کیا، حضرت عمر نے فرمایا آپ نے آج ایک ایسا کام کیا جس کو آپ نہیں کرتے تھے تو آپ نے فرمایا میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس حدیث کو علی بن قادم روایت کرتے ہیں سفيان ثوري سے اور اس میں اضافہ ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا (یہ حدیث کی دوسری سند ہے) اور سفيان ثوري اس حدیث کو محارب بن دثار سے بھی روایت کرتے ہیں وہ سلیمان بن بریدہ سے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے، (یہ حدیث میں تیسری سند ہے اور مرسل ہے کیوں کہ سلیمان تابعی ہیں) اور اس حدیث کو کعب نے روایت کیا ہے سفيان ثوري

سے وہ روایت کرتے ہیں محارب سے وہ سلیمان بن بریدہ سے اور وہ اپنے والد حضرت بریدہ سے (یہ چوتھی سند ہے اور مسند ہے کیوں کہ اس میں صحابی موجود ہیں) اور عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں وہ محارب بن دثار سے وہ سلیمان بن بریدہ سے وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں مرسل اور یہ مرسل حدیث و کعب کی سند سے زیادہ صحیح ہے اور اس حدیث پر اہل علم کے نزدیک عمل ہے کہ ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک کہ وضو نہ ٹوٹے اور بعض علماء ہر نماز کے لئے وضو کیا کرتے تھے، استحبابی طور پر اور ثواب حاصل کرنے کے لئے اور افریقی سے روایت ہے وہ ابو غطفیف سے وہ ابن عمر سے وہ آپ ﷺ سے کہ جو شخص وضو پر وضو کرے اللہ تعالیٰ اس کے اس وضو کی وجہ سے دس نیکیاں لکھ دیتا ہے اور یہ سند ضعیف ہے اور باب میں جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ظہر اور عصر ایک وضو سے ادا کی۔

قوله: عمداً صنعته: جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ آپ نے ایک ہی وضو سے پانچوں نمازیں پڑھی تو ان کو تعجب ہوا انہوں نے حضور سے سوال کیا تو حضور نے جواب دیا عمداً صنعتہ جان بوجھ کر میں نے ایسا کیا ہے اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ میرے اوپر ہر نماز کے لئے وضو ضروری تھا؛ لیکن اب اللہ نے مجھ سے یہ حکم اٹھالیا ہے اب میرے اوپر بھی ضروری نہیں رہا میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا تاکہ تم لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ حکم منسوخ ہو گیا؛ لیکن یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ ہر نماز کے لئے وضو کرنا آپ پر واجب تھا اگر ہر نماز کے لئے وضو کرنا استحباً تھا تو عمداً صنعتہ کا مطلب یہ ہوگا میں نے اس لئے ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھی تاکہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ میرا ہر نماز کے لئے وضو کرنا استحباً تھا۔

قوله: إنك فعلت شيئاً: سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے فتح مکہ سے پہلے بھی ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی تھی مثلاً غزوہ خندق کے موقع پر آپ نے ظہر عصر اور مغرب کی نماز ایک وضو سے پڑھی تھی پھر حضرت عمرؓ نے یہ کیسے کہا إنك فعلت الخ آپ نے آج وہ کیا جو اس سے پہلے نہیں کیا تھا؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اس موقع پر حضرت عمرؓ کو وہ واقعہ متحضر نہیں تھا، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور نے خندق کے موقع پر ایک وضو سے کئی نمازیں ایک وقت میں پڑھی تھی اور فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں پانچ وقتوں میں پڑھی تھی اس لئے یہ نیا کام تھا جس پر ان کو تعجب ہوا۔

قوله: وروی سفیان هذا الحديث: حدیث کی سند پر امام ترمذی کلام کر رہے ہیں سفیان ثوری روایت کرتے ہیں محارب بن دثار سے اور وہ روایت کرتے ہیں سلیمان بن بریدہ سے اور سلیمان بن بریدہ روایت کرتے ہیں حضور ﷺ سے، یہ روایت مرسل ہو گئی اس لئے کہ سلیمان بن بریدہ تابعی ہیں اور وہ حضور سے روایت کرتے ہیں، دوسری سند و کعب کی ہے وہ روایت کرتے ہیں سفیان سے وہ محارب سے اور وہ سلیمان بن بریدہ سے اور سلیمان بن بریدہ اپنے والد حضرت

بریدہ سے اور وہ حضور سے یہ روایت موصولاً ہوگئی اس لئے کہ صحابی حضرت بریدہ حضور سے روایت کرتے ہیں گویا دونوں سند میں اختلاف ہو گیا ایک سند مرسلہ ہے اور ایک موصولاً ہے، امام ترمذی دونوں سند میں ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے وروی عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدہ عن النبی مرسلہ کے ذریعہ سفیان ثوری کا متابع نقل کیا ہے کہ جس طرح سفیان ثوری نے روایت مرسلہ نقل کیا ہے اسی طرح سے عبد الرحمن بن مہدی بھی روایت مرسلہ نقل کرتے ہیں پس سفیان ثوری کا متابع موجود ہے اور کج منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے اس لئے سفیان ثوری کی روایت کو کج کی روایت پر ترجیح ہوگی، لیکن امام ترمذی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، کج ثقہ راوی ہیں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت مرسلہ بھی مروی ہو اور موصولاً بھی مروی ہو، بعض مرتبہ حدیث کو کسی راوی نے مرسلہ روایت کیا جیسا کہ سفیان ثوری ہیں اور بعض مرتبہ خود سفیان ثوری نے اس روایت کو موصولاً روایت کر دیا جیسا کہ کج سفیان سے روایت کرتے ہیں پس یہ روایت دونوں طرح سے منقول ہے۔

(۴۶) بَابُ فِي وَضوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

(۶۶) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي الشَّعَثَاءِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَيْمُونَةُ، قَالَتْ: كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول عامة الفقهاء أن لا بأس أن يغتسل الرجل والمرأة من إناء واحد.

وفي الباب: عن علي، وعائشة، وأنس وأم هانئ، وأم صبيّة، وأم سلمة، وابن عمر، وأبو الشعثاء: أسمة جابر بن زيد.

عورت اور مرد کا ایک ہی برتن میں وضو کرنا

ترجمہ: حدیث (۶۶) حضرت میمونہ کہتی ہیں: میں اور رسول اللہ ﷺ ایک برتن سے غسل جنابت کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی تمام فقہاء کا قول ہے کہ مرد اور عورت ایک برتن سے غسل کر سکتے ہیں، اس میں کوئی

حرج نہیں ہے۔

(۴۷) باب کراهیة فضلِ طهورِ المرأة

(۶۷) حدثنا محمود بن غیلان، نا وکیع، عن سُفیان، عن سُلیمان التیمی، عن أبي حَاجِبٍ، عن رَجُلٍ مِنْ بَنِي غَفَارٍ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ فَضْلِ طَهْوَرِ الْمَرْأَةِ. وفي الباب: عن عبدِ اللَّهِ بنِ سَرَجٍ.

قال أبو عيسى: وَكَرِهَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ الْوُضُوءَ بِفَضْلِ طَهْوَرِ الْمَرْأَةِ، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ: كَرِهَا فَضْلَ طَهْوَرِهَا، وَلَمْ يَرَيَا بِفَضْلِ سُورِهَا بَأْسًا.

(۶۸) حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَا: نَا أَبُو دَاوُدَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَاصِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَاجِبٍ يُحَدِّثُ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرِو الْغِفَارِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهْوَرِ الْمَرْأَةِ، أَوْ قَالَ: بِسُورِهَا.

قال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَأَبُو حَاجِبٍ: اسْمُهُ سَوَادَةُ بْنُ عَاصِمٍ. وقال مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي حَدِيثِهِ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهْوَرِ الْمَرْأَةِ، وَلَمْ يَشْكُ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ.

عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کی کراہیت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۷) حضرت حکم غفاری کہتے ہیں: نبی ﷺ نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے منع فرمایا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض فقہاء نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کو مکروہ قرار دیا ہے اور یہ امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا قول ہے، ان دونوں نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو مکروہ کہا ہے، اور وہ دونوں عورت کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں

حدیث (۶۸) عاصم کہتے ہیں: میں نے ابو حجاب کو حکم بن عمرو غفاری کی طرف سے بیان کرتے ہوئے سنا کہ حضور ﷺ نے مردوں کو عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی سے منع فرمایا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابو حجاب کا نام سوادہ بن عاصم ہے، امام ترمذی نے حدیث کی دوسند ذکر کی ہے، محمود بن

غیلان کی روایت میں راوی کو شک ہے کہ حضور نے طہور المرأة یا سؤر المرأة فرمایا تھا، لیکن محمد بن بشار کی روایت میں شک نہیں ہے، بلکہ بالیقین لفظ طہور ہے۔

(۴۸) باب الرخصة في ذلك

(۶۹) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي كُنْتُ جُنْبًا، فَقَالَ: "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجْنِبُ"
قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول سفيان الثوري ومالك والشافعي.

اس سلسلے میں رخصت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۶۹) ابن عباس کہتے ہیں: نبی ﷺ کی کسی بیوی صاحبہ نے ایک بڑے تغار سے غسل جنابت کیا، اس میں پانی بچ گیا تو آپ ﷺ نے اس سے وضو کرنا چاہا تو بیوی صاحبہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں جنبی تھی نبی ﷺ نے فرمایا: پانی جنبی نہیں ہوتا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی سفيان ثوري مالک اور شافعی کا قول ہے۔

تشریح: یہاں تین باب ہیں جس میں یہ مسئلہ ہے کہ مرد کا بچا ہوا پانی عورت اور عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس کی کل آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) مرد کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے، (۲) عورت کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے، (۳) عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے، (۴) مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے، چاروں صورت کی دود و صورت ہوگی وضو کا بچا ہوا پانی ہو یا غسل کا بچا ہوا پانی ہو،

مذہب:

مرد و عورت کا ایک برتن کے پانی سے ایک ساتھ وضو کرنا بالاتفاق جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اسی طرح مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کرے یہ بھی جائز ہے، اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، عورت کا بچا ہوا پانی مرد

استعمال کرے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کہتے ہیں یہ صورت بھی جائز ہے؛ لیکن امام احمد اور اسحاق کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر عورت نے مرد کے سامنے استعمال کیا ہے تو اس صورت میں عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کر سکتا ہے اور اگر عورت نے مرد کے غائبانہ میں وضو یا غسل کیا ہے تو عورت کے بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے جائز نہیں ہے، وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عورت کی طبیعت میں وہ نظافت کا اہتمام نہیں ہوتا ہے جو اہتمام مرد میں ہوتا ہے اگر عورت مرد کے سامنے پانی استعمال کرتی ہے تو یقیناً وہ احتیاط سے کام کرے گی اور اگر عورت نے بے احتیاطی سے استعمال کیا تو مرد اس پر واقف ہو جائیگا وہ خود ہی اس پانی کو استعمال نہیں کرے گا اس لئے اگر عورت نے مرد کے سامنے پانی استعمال کیا ہے تو اس کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا جائز ہے اور اگر غائبانہ میں استعمال کیا تو معلوم نہیں ہوگا کہ عورت نے احتیاط سے استعمال کیا یا بے احتیاطی سے کیا اس لئے وہاں تردد لگا رہے گا اس لئے غائبانہ کی صورت میں جائز نہیں، جمہور کہتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کر سکتے ہیں خواہ عورت نے مرد کی موجودگی میں پانی استعمال کیا ہو یا غائبانہ میں کیا ہو، اس لئے کہ پانی کی طہارت کا یقین ہے اب غائبانہ میں پانی استعمال کرنے کی وجہ سے پانی کی طہارت میں شک پیدا ہوگا اور قاعدہ ہے یقین لا یزول بالشک کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے لہذا شک کا اعتبار نہیں ہوگا۔

دلائل:

جب اس سلسلے میں ہم نے روایات پر غور کیا تو روایتیں کئی طرح کی آتی ہیں، چنانچہ امام ترمذی نے ہر باب میں الگ الگ روایت کو ذکر کر دیا ہے، پہلے باب میں حضرت ابن عباس کی روایت ہے: حضرت میمونہ فرماتی ہیں کہ میں نے اور رسول اللہ ﷺ نے غسل کیا ایک برتن سے اور یہ غسل جنابت سے تھا معلوم ہوا کہ مرد و عورت کا ایک ساتھ ایک برتن سے غسل کرنا جائز ہے؛ لیکن بعض روایت میں آتا ہے کہ آنحضور نے عورت کے غسل کے بچے ہوئے پانی کو مرد کے لئے ممنوع قرار دیا اور مرد کے غسل کے بچے ہوئے پانی کو عورت کے لئے ممنوع قرار دیا، (۱) اب دیکھو دو طرح کی روایت ہو گئی ساتھ ساتھ اگر غسل کریں تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت میں ہے اور اگر الگ الگ کریں تو دونوں طرف سے ممانعت ہے اور یہ غسل کے بارے میں ہے، وضو کے بچے ہوئے پانی کے بارے میں بھی دو طرح کی روایت

(۱) عن عبد الله بن سرجس قال: نهى رسول الله ﷺ أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل ولكن يشرعان جميعاً، شرح معاني الآثار، باب سؤر بنی آدم، بخاری شریف، باب عرق الجنب، رقم الحديث: ۲۸۳

ہے، ایک بنی غفار کے ایک شخص کی روایت ہے جس کو امام ترمذی نے باب کراہیۃ فضل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر کیا ہے کہ حضور نے عورت کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے منع فرمایا، لیکن کہیں روایت میں نہیں آتا ہے کہ مرد کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہو، معلوم ہوا کہ مرد کا بچا ہوا پانی عورت استعمال کر سکتی ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، ایک روایت بخاری میں ہے عبد اللہ بن عمر کی کان النساء والرجال يتوضؤون فی عهد رسول اللہ ﷺ معاً (۱) آنحضور کے زمانہ میں مرد و عورت ایک ساتھ وضو کرتے تھے، معلوم ہوا کہ ایک ساتھ استعمال کرنا جائز ہے اور حکم غفاری کی روایت سے معلوم ہوا کہ عورت کے بچے ہوئے پانی کو مرد کے لئے استعمال کرنا ناجائز ہے، ایک روایت الرخصة فی ذلك کے باب میں نقل کیا ہے کہ بعض ام المؤمنین نے ایک برتن کے پانی سے غسل کیا اور بعض پانی بچ گیا حضور نے ارادہ کیا کہ اس بچے ہوئے پانی سے غسل فرمالیں جس بیوی نے غسل کیا تھا انہوں نے مطلع کر دیا کہ یا رسول اللہ انی کنت جنباً میں نے اس پانی سے غسل جنابت کیا ہے اس پر حضور نے فرمایا الماء لا یجنب پانی جنبی نہیں ہوتا اور آپ نے غسل کا بچا ہوا پانی استعمال کر لیا، یہاں دیکھو بعض ازواج مطہرات نے آپ ﷺ کے غائبانہ میں پانی سے غسل جنابت کیا اور آپ نے غائبانہ کے بچے ہوئے پانی سے غسل کیا، جب غائبانہ کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کر سکتے ہیں تو سامنے کے بچے ہوئے پانی کو بدرجہ اولیٰ استعمال کر سکتے ہیں اور جب غسل کا بچا ہوا پانی استعمال کر سکتے ہیں تو وضو کا بچا ہوا پانی بدرجہ اولیٰ استعمال کر سکتے ہیں۔

روایت کا تعارض اور اس کا حل:

حکم غفاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا بچا ہوا پانی نہیں استعمال کرنا چاہئے اور ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے گویا روایت میں تعارض ہو گیا اس تعارض کو دور کرنے کے لئے مختلف صورتیں اختیار کی گئی ہیں۔

(۱) شروع میں آپ نے منع کر دیا تھا بعد میں ممانعت ختم کر دیا اور اجازت دے دی، گویا نبی والی روایت منسوخ اور اجازت والی روایت ناسخ ہے، نسخ کی دلیل وہی ابن عباس کی روایت ہے جس میں آپ نے منع فرمایا الماء لا یجنب، زوجہ مطہرہ کا اطلاع دینا کہ میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، اس بات کی علامت ہے کہ ان کو نبی کا علم تھا، لیکن آپ نے لا یجنب کے ذریعہ نسخ کی اطلاع دے دی۔

(۱) بخاری، باب وضوء الرجل مع امرأته، رقم الحدیث: ۱۹۳، نسائی، باب سؤر الحائض ۱/۱۱

(۲) ممانعت کی روایت کو کراہت تزیہی پر محمول کر دو اور اجازت والی روایت کو بیان جواز پر محمول کر دو، یعنی جائز ہے لیکن بہتر نہیں ہے۔

(۳) آپ نے جو منع کیا ہے وہ ماء مستعمل کے استعمال سے، اور اجازت کا تعلق ہے برتن میں بچے ہوئے پانی سے، یہ علامہ خطابی نے تطبیق دیا ہے لیکن یہ تطبیق دل کو لگتی نہیں ہے اس لئے کہ فضل کہتے ہی ہیں بچے ہوئے پانی کو، ماء مستعمل کو فضل نہیں کہتے ہیں۔

(۴) ممانعت کا تعلق اجنبی عورت سے ہے یعنی آپ نے اجنبی عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنا منع فرمایا ہے اور اجازت کا تعلق ہے محرم سے یعنی محرم کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنا جائز ہے۔

(۵) حکم غفاری کی روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اور ابن عباس کی روایت سند کے اعتبار سے قوی ہے اور قوی اور ضعیف میں تعارض ہو جائے تو قوی کو ترجیح ہوتی ہے۔

علامہ کشمیری کی تحقیق:

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے استعمال کرنے سے جو منع کیا گیا ہے اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ عورت کے استعمال کرنے سے وہ پانی ناپاک ہو گیا ہے؛ بلکہ منع کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شریعت نے وضو اور غسل کا حکم دیا ہے اور اس کا مقصد ہے طہارت اور نظافت حاصل کرنا، لہذا آدمی کو ایسے پانی سے وضو یا غسل کرنا چاہئے کہ دل مطمئن ہو جائے ایسے پانی کا استعمال نہیں کرنا چاہئے جس سے انسان کے اندر تردد اور شبہ پیدا ہو جائے چونکہ عورت کی طبیعت میں نظافت نہیں ہوتی ہے اگر اس کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کیا گیا تو اگرچہ مسئلہ کے اعتبار سے پاکی حاصل ہوگئی، لیکن دل میں تردد اور شبہ لگا رہے گا کہ پتہ نہیں انہوں نے کیسے استعمال کیا ہے، پس جب طہارت کا مقصد نظافت ہے تو ایسا پانی استعمال نہیں کرنا چاہئے جسے دل میں تردد لگا رہے اور عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں دل میں تردد لگا رہے گا اس لئے منع کیا گیا ہے اور مرد کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے میں تردد نہیں ہوتا ہے اس لئے مرد کے وضو کے بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کر سکتی ہے؛ لیکن غسل میں پانی کی چھینٹیں زیادہ پڑتی ہیں اس لئے مستعمل پانی برتن میں زیادہ جایگا اس صورت میں خلجان زیادہ ہوگا اس لئے غسل میں دونوں جانب سے منع کر دیا گیا، گویا یہ نظافت کا مسئلہ ہے طہارت کا مسئلہ نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے اجنبی عورت کا جھوٹا پانی پاک تو ہے؛ لیکن شریعت نے اس سے منع کر دیا ہے فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے یہاں بھی ممانعت مصلحت کی وجہ سے ہے پاکی، ناپاکی کی وجہ سے نہیں۔

(۴۹) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

(۷۰) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ، قَالُوا: أَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ
 الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، عَنْ أَبِي
 سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قِيلَ: يَارَسُولَ اللَّهِ! أَلَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْرٍ بُضَاعَةً، وَهِيَ بئرٌ يُلْقَى فِيهَا
 الْحَيْضُ، وَلُحُومُ الْكِلَابِ، وَالنَّتْنُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"
 قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَقَدْ جَوَّدَ أَبُو أُسَامَةَ هَذَا الْحَدِيثَ، لَمْ يُرَوْ حَدِيثُ
 أَبِي سَعِيدٍ فِي بئرٍ بُضَاعَةً أَحْسَنَ مِمَّا رَوَى أَبُو أُسَامَةَ وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ
 عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَفِي الْبَابِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ.

پانی کی پاکی ناپاکی کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۰) ابوسعید خدری فرماتے ہیں: کہا گیا یا رسول اللہ کیا ہم بئر بضاعہ سے وضو کریں گے؟ یہ وہ کنواں ہے جس میں حیض کے چپتھرے، کتے کے گوشت اور گندگیاں ڈالی جاتی ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بیشک پانی پاک کرنے والا ہے، کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی۔ امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس کی سند اچھے طریقہ پر بیان کی ہے اور ابوسعید کی حدیث بئر بضاعہ کے سلسلے میں ابواسامہ کی سند سے زیادہ بہتر نہیں مروی ہے اور ابوسعید کی حدیث متعدد طرق سے بھی مروی ہے۔

تشریح: وضو کا بیان ختم ہوا یہاں سے چند ابواب میں پانی کا مسئلہ ذکر کیا ہے جو کہ آلہ طہارت ہے، پانی میں اگر نجاست گر جائے تو پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائیگا اگر ناپاک ہوگا تو مطلقاً یا اس میں کچھ تفصیل ہے اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

اتنی بات پر تمام حضرات متفق ہیں کہ ناپاکی گرنے کے بعد اگر پانی میں تغیر آجائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا اختلاف اس میں ہے کہ تغیر کا معیار کیا ہے، داؤد ظاہری اور بعض صحابہ پانی کی ذات سے تغیر کا اعتبار کرتے ہیں، پانی کی ذات میں

تغیر آجائے تو پانی ناپاک اور اگر ذات میں تغیر نہ آئے تو پاک، خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، نجاست قلیل ہو یا کثیر جب تک پانی کی اصل طبیعت رقت و سیلان باقی ہے وہ پاک رہیگا، لہذا ان کے یہاں ایک گلاس پانی میں ایک گلاس پیشاب ملا دو تو پانی کی رقت و سیلان پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اگرچہ پیشاب کی وجہ سے اس کا رنگ بدل جائے، بدبو آنے لگے پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ رقت و سیلان باقی ہے ہاں پانی میں ایسی چیز ملا دی جائے کہ رقت ختم ہو جائے تو اب پانی ناپاک ہو جائیگا، ان کے یہاں بہت توسع ہے۔

امام مالک کا مذہب:

امام مالک فرماتے ہیں: پانی قلیل ہو یا کثیر پانی پاک رہے گا البتہ اگر تغیر اوصاف ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا تغیر اوصاف یہ ہے کہ رنگ بدل جائے، مزاج بدل جائے، بو بدل جائے اگر تغیر اوصاف نہ ہو تو چاہے پانی قلیل ہو نجاست پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا مسلک:

یہ دونوں حضرات قلیل و کثیر میں فرق کرتے ہیں قلیل پانی قلیل نجاست کے پڑنے سے بھی ناپاک ہو جاتا ہے چاہے تغیر اوصاف ہو یا نہ ہو، ہاں ماء کثیر جب تک تغیر اوصاف نہ ہونا پاک نہیں ہوتا۔

قلیل و کثیر کی تحدید:

لیکن قلیل و کثیر کی حد میں احناف و شوافع کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ قلتین کثیر ہے اور مادون القلتین قلیل ہے یعنی دو قلعہ پانی کثیر اور دو قلعہ سے کم پانی قلیل ہے، یہ مقدار ان کے یہاں تحدیدی مقدار ہے تخمینی نہیں، لہذا دو قلعہ سے ذرا بھی کم ہو جائے تو قلیل ہو جائیگا، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں اگر دو قلعہ پانی الگ الگ ہے اور دونوں قلعے کا پانی ناپاک ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر دو، دو قلعے ہو جائیں گے پانی کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو جائیگا پھر اگر اس کو دو قلعے میں الگ الگ کر دو جب بھی پاک ہی رہے گا، یہ عجیب مسئلہ ہے۔

اسی طرح دو قلعہ پانی ایک جگہ پر ہے کتا آیا اس نے پانی پی لیا، امام شافعی کے نزدیک پانی ناپاک ہو گیا؛ کیوں کہ سؤر کلب ہو گیا اور دو قلعہ کی مقدار میں کمی آئی، لہذا پانی ناپاک ہو گیا؛ لیکن اگر کتا پانی پینے کے بعد قلتین پانی میں پیشاب

کردے تو پانی پاک ہو گیا کیوں کہ دو قلعے پورے ہو گئے اور پیشاب کی وجہ سے پانی میں تغیر نہیں آیا ہے، تو مقدار قلتین ہونے کی وجہ سے پانی پاک ہو گیا، یہ بھی عجیب مسئلہ ہے کہ کتے کے لعاب کی وجہ سے پانی ناپاک ہو گیا اور کتے کے پیشاب کی وجہ سے پانی پاک ہو گیا۔

امام صاحب کے مسلک کی تفصیل:

ہمارے یہاں ظاہر الروایہ میں قلیل و کثیر کا یہ معیار بتایا گیا ہے کہ پانی اگر اتنا پھیلا ہو کہ ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت کا اثر ظاہر نہ ہو تو کثیر ہے اور اگر دوسری طرف حرکت ہو جائے تو قلیل ہے، فخر الدین زلیعی نے ظاہر الروایہ کے حوالے سے اس کو ذکر کیا ہے، گویا ہمارے یہاں حرکت کا اعتبار ہے اور حرکت کے سلسلے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی حرکت کا اعتبار ہے یعنی ہاتھ سے ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف اس کا اثر ظاہر نہ ہو تو کثیر ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو کی حرکت مراد ہے یعنی وضو کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہے، بعض حضرات کہتے کہ غسل کی حرکت مراد ہے، رائج قول وضو کی حرکت ہے۔

احناف کی یہاں وہ دردرہ کا قول کی وجہ:

احناف کے یہاں قلیل و کثیر کے سلسلے میں دوسرا قول جو مشہور ہے وہ ہے ”عشر فی عشر“ یعنی ”دہ دردرہ“ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا پانی پھیلا ہوا ہو تو کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے یہ ظاہر الروایہ نہیں ہے؛ بلکہ احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے کوئی بھی دہ دردرہ کا قائل نہیں ہے؛ لیکن احناف کی کتابوں میں یہ قول کثرت سے ملتا ہے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد مسجد میں بیٹھے تھے کسی نے امام محمد سے ماء قلیل اور ماء کثیر کے بارے میں پوچھا، امام محمد نے فرمایا کم مسجدی هذا، یعنی یہ مسجد جتنی بڑی ہے اگر اتنا بڑا حوض ہو تو یہ ماء کثیر ہے، لوگوں اس کی پیمائش شروع کی اس کا اندرونی حصہ آٹھ ہاتھ لمبا اور آٹھ ہاتھ چوڑا نکلا اور مسجد کے باہر کی جو پیمائش کی تو وہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا نکلا اسی وجہ سے بعض لوگوں نے دہ دردرہ کا قول اختیار کر لیا، بعض لوگ اندر کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آٹھ ہاتھ لمبا اور آٹھ ہاتھ چوڑا ہو تو ماء کثیر ہے، حالانکہ امام محمد نے تخمینہ طور پر بتایا تھا، ابن ہمام فرماتے ہیں امام محمد نے پانی کی مقدار کے بارے میں فرمایا ہے لا وقت شیئا میں پانی کی قلت و کثرت کے سلسلے میں کوئی مقدار متعین نہیں کرتا ہوں۔

علامہ ابن نجیم دہ دردرہ کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ظاہر الروایہ میں جو قلیل و کثیر کا معیار بتایا گیا حرکت کا ہونا یہ چیز ہر آدمی سمجھ نہیں سکتا ہے پانی کے سلسلے میں آدمی کو مہارت نہیں ہوتی ہے، ابن نجیم کہتے ہیں ہر آدمی کو اس کا تجربہ نہیں ہوتا ہے

اس لئے متاخرین نے عوام کی سہولت کے لئے ایک مقدار متعین کر دیا کہ وہ درود کثیر ہے ورنہ یہ صاحب مذہب سے منقول نہیں ہے، صاحب بدائع ذکر کرتے ہیں کہ قلیل و کثیر کے سلسلے میں وہ درود کا قول سب سے پہلے ابوسلیمان جوزجانی نے بیان کیا ہے انہوں نے عوام کی سہولت کے لئے ایسا کیا اور بعد کے لوگوں نے اسی کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، ایک قول احناف کے یہاں یہ بھی ہے کہ مبتلاء بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے، یعنی جس کو آدمی قلیل سمجھے وہ قلیل ہے اور جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر ہے۔

دلائل:

داؤد ظاہری کی دلیل یہی بضر بضاع کی روایت ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: الماء طهور لا ینجسہ شیء حدیث میں ماء کا لفظ ہے، پانی کی طبیعت جب تک باقی ہے پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی ہے اور ماء کی مادیت کا مدار رقت و سیلان پر ہے، لہذا پانی کے اندر پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان کے رہنے تک کوئی چیز پانی کو ناپاک نہیں کر سکتی ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ماء مطلق ہے اس میں قلیل و کثیر دونوں شامل ہے۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک بھی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں امام مالک بھی فرماتے ہیں کہ ماء مطلق ہے جو قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے بس پانی قلیل ہو یا کثیر کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی ہے، البتہ اگر تغیر اوصاف ہو تو پانی ناپاک ہو جائیگا، تغیر اوصاف کی قید کا اضافہ انہوں نے ابن ماجہ کی روایت سے کیا ہے، ابن ماجہ کی روایت میں استثناء موجود ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں الماء طهور لا ینجسہ إلا ما غیر لونہ أو ریحہ (۱) گویا کہ پانی کی پاکی اور ناپاکی کا مدار تغیر اور عدم تغیر اوصاف پر ہے، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن ماجہ کی یہ روایت تو ضعیف ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے اس کے راوی متکلم فیہ ہیں پھر امام مالک نے احکام میں ضعیف روایت سے کیسے استدلال کیا ہے؟ اس کا جواب امام مالک یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ روایت ضعیف ہے؛ لیکن یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ پانی کے اندر تغیر اوصاف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے پس اجماع کی تائید کی وجہ سے روایت کا ضعف ختم ہو گیا گویا اجماع کی وجہ سے امام مالک نے تغیر اوصاف کو مدار قرار دیا ہے۔

(۱) سنن دارقطنی، باب الماء المتغیر، رقم الحدیث: ۴۵

بِر بضاعہ کا جواب:

بِر بضاعہ والی حدیث سے داؤد ظاہری اور امام مالک کا استدلال صحیح نہیں ہے اس کی مختلف وجوہات ہیں۔

(۱) ان دونوں حضرات کا استدلال اس وقت درست ہوگا جب کہ الماء کے الف لام کو استغراقی قرار دیا جائے تب استغراق کی وجہ سے قلیل و کثیر سب شامل ہو جائیں گے حالانکہ یہاں الف لام استغراقی نہیں عہد خارجی کا ہے اس لئے کہ الف لام کی چار قسموں میں الف لام عہد خارجی اصل ہے، دوسرے نمبر پر استغراقی ہے تیسرے نمبر پر جنسی ہے اور چوتھے نمبر عہد ذہنی ہے، علامہ تفتازانی اور میر سید شریف جرجانی نے الف لام کی یہ تفصیل بیان کی ہے، الف لام کے عہد خارجی کے لئے ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ الماء طہور ایک خاص پانی کے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا ہے، صحابہ نے بِر بضاعہ کے پانی کے بارے میں آپ سے سوال کیا آپ نے جواب دیا الماء طہور لا ینجسہ شیء جب سوال خاص پانی کے بارے میں ہے تو جواب بھی خاص پانی کے بارے میں ہوگا، اس لئے کہ جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے، یہاں سوال پیدا ہوگا کہ قاعدہ ہے العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص الواقعة لهذا خصوص واقعہ کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے الف لام کو استغراق پر محمول کرنا چاہئے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ الف لام جنسی کے بارے میں استعمال ہوتا ہے جہاں الف لام عہد خارجی کا ہو وہاں یہ قاعدہ نہیں چلتا ہے، لہذا امام مالک اور داؤد ظاہری کا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے استدلال کی بنیاد ہے الف لام استغراقی پر ہے اور الماء میں الف لام استغراقی نہیں عہد خارجی کا ہے لہذا ان کی بنیاد ہی ختم ہوگئی۔

(۲) بِر بضاعہ کی روایت محدثین کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام احمد اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے؛ لیکن یحییٰ بن سعید القطان نے اس میں اضطراب کا دعویٰ کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، سند میں اضطراب اس طرح ہے کہ ابوسعید خدری سے نیچے راوی ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج اس میں چار طرح کی سند آتی ہے (۱) عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج (۲) عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع (۳) عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع (۴) عبد الرحمن بن رافع، یہاں اختلاف یہ ہے کہ راوی عبید اللہ ہیں یا عبد اللہ، اسی طرح باپ کا نام عبد الرحمن ہے یا عبد اللہ، پس معلوم ہوا کہ سند میں اضطراب ہے۔

متن میں اضطراب:

ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ بِر بضاعہ کا واقعہ ہے اور ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کے

دوران کسی تالاب کے متعلق سوال کیا گیا تھا، لہذا متن میں بھی اضطراب ہو گیا اور سنداً و متنً اضطراب کی وجہ سے روایت قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔

(۳) بعض محدثین نے اس روایت پر جرح کیا ہے، یحییٰ بن سعید المغربی نے اپنی کتاب ”کتاب الوہم والایہام“ میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے؛ لیکن اصول حدیث کا قاعدہ ہے جرح اور عدم جرح میں جرح کو ترجیح دی جائیگی، حافظ ابن حجر خود لکھتے ہیں کہ راوی عبید اللہ مستور الحال ہیں یہ بھی اس روایت کے ضعیف ہونے کی ایک وجہ ہے اسی طرح سند میں ایک راوی ہیں ولید بن کثیر ان کے بارے میں محدثین کہتے ہیں کہ خارجی جماعت سے اس کا تعلق تھا، لہذا ایک مجروح راوی یہ بھی اس میں ہے لہذا یہ دونوں حضرات جس روایت سے استدلال کر رہے ہیں یہ ایک مجروح اور ضعیف روایت ہے، اس سے احکام میں استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

(۴) امام مالک اس روایت میں ابن ماجہ کے ایک ضعیف ٹکڑے کی وجہ سے مطلق کو مقید کر کے کہتے ہیں الماء سے مراد وہ پانی ہے جس میں تغیر اوصاف نہ ہو اگر امام مالک کو ضعیف روایت کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنے کا حق ہے تو امام ابو حنیفہ اور شافعی کو ایک قوی روایت کی بنا پر مطلق کو مقید کرنے کا حق بدرجہ اولیٰ ہے، چنانچہ امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں الماء طہور لا ینجسہ شیء کا تعلق کثیر پانی سے ہے، احناف کے پاس مطلق کو مقید کرنے مختلف دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: سؤ رکلب کی روایت ہے إذا شرب الکلب فی إناء أحدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاثاً أو سبعاً اگر برتن میں کتا منھ ڈال دے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پانی کو پھینک دو، اور اس برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، اس سے معلوم ہوا کہ قلیل پانی بغیر تغیر اوصاف کے بھی ناپاک ہو جاتا ہے اگر قلیل پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہ ہوتا تو یہاں پانی کو پھینکنے اور برتن کو دھونے کا کیوں حکم دیا جاتا؟

دوسری دلیل: بخاری کی روایت ہے لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم (۱) ٹھہرے ہوئے پانی میں کوئی پیشاب نہ کرے دیکھو ماء را کد میں پیشاب کرنے سے پانی کے اوصاف میں کوئی تغیر نہیں آتا ہے؛ لیکن وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے وضو کے قابل نہیں رہتا ہے معلوم ہوا کہ قلیل پانی بغیر تغیر اوصاف کے ناپاک ہو جاتا ہے یہ روایت بھی بخاری کی اعلیٰ درجہ کی روایت ہے۔

تیسری دلیل: ترمذی کی ہی روایت ہے إذا استقیظ أحدکم من منامہ فلا یغسین یدہ فی الإناء حتی

یغسلها ثلاثا آپ نے فرمایا جو سوکراٹھے وہ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دھو لے اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے ہاتھ میں ناپاکی ہو، تو محض احتمال نجاست کی بنا پر آپ نے ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے، اب بتاؤ اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ ہاتھ پر ناپاکی لگی ہے تو ہاتھ ڈالنا کیا جائز ہوگا؟ دیکھو اگر کسی کے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہو اور وہ برتن میں ڈال دے تو پانی میں کوئی تغیر نہیں آئیگا پھر بھی آپ نے سختی کے ساتھ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے منع کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ ڈالنے کی وجہ سے پانی قابل استعمال نہیں رہتا، معلوم ہوا کہ قلیل ماء بغیر تغیر اوصاف کے بھی ناپاک ہو جاتا ہے، پس مذکورہ تینوں روایت سے معلوم ہوا کہ قلیل ماء، قلیل نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا الماء طهور لا ینجسه شيء کا تعلق ماء کثیر کے ساتھ ہے، امام مالک ضعیف روایت سے مطلق کو مقید کر سکتے ہیں تو ہم قوی روایت سے بدرجہ اولیٰ اس حدیث کو کثیر کے ساتھ مقید کر سکتے ہیں۔

(۵) اگر امام مالک کی بات مان لی جائے کہ الماء میں الف لام استغراقی ہے تو اس روایت کا مذکورہ تینوں روایت سے تعارض ہو جائیگا اور اگر امام صاحب کی بات مانتے ہیں تو تطبیق ہو جاتی ہے اور تعارض کو رفع کرنا اور تطبیق دینا بہتر ہے اس لئے الماء طهور میں الماء سے ماء کثیر مراد لینا بہتر ہے۔

(۶) امام طحاوی، بر بضاعہ کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ یہ ماء جاری تھا اس سے بکثرت کھیتوں اور باغات کو سیراب کیا جاتا تھا (۱) اور اتنی کثرت سے پانی نکلتا تھا کہ نجاست کے باقی رہنے کا کوئی سوال ہی نہیں لہذا بر بضاعہ کا پانی ایک خاص پانی یعنی ماء جاری تھا، امام مالک کا اس سے عام پانی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، امام طحاوی نے اپنے دعویٰ پر واقدی کا قول پیش کیا ہے، لیکن امام طحاوی کے استدلال پر دو اعتراض کیا جاتا ہے۔

پہلا اعتراض: واقدی ضعیف راوی ہیں اسی لئے صحاح ستہ میں ان کی روایت صرف ابن ماجہ نے ذکر کی ہے، لہذا ضعیف راوی سے امام طحاوی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: واقدی کا ضعیف ہونا متفق علیہ نہیں ہے، بہت سے لوگوں نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ابن حجر تلخیص الحجیر میں لکھتے ہیں کہ واقدی احکام میں تو ضعیف ہیں؛ لیکن تاریخ میں وہ امام مانے جاتے ہیں، تاریخ میں ان کی بات مستند ہے، بر بضاعہ کے پانی سے کھیت اور باغات کو سیراب کرنا اس کا تعلق تاریخ سے ہے لہذا اس میں واقدی کی بات قبول کی جائیگی۔

دوسرا اعتراض: امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے خود بئر بضاعہ کا مشاہدہ کیا، میں نے اس کو ناپا تو چھ ذراع کا تھا، میں نے جھانک کر دیکھا تو متغیر اللون پایا، میں نے اس کے دربان سے پوچھا کہ اس پانی کی گہرائی کتنی ہے؟ تو انہوں نے کہا جب پانی کم ہوتا ہے تو گھٹنوں کے نیچے تک رہتا ہے اور زیادہ ہوتا ہے تو ناف تک رہتا ہے، میں نے قیم بئر سے یہ بھی پوچھا کہ کیا اس کنویں کے بنا میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے کہ حضور کے زمانہ میں اس کی کیفیت کچھ اور تھی اب اس کی کیفیت کچھ اور ہو گئی ہو تو دربان نے کہا کہ کچھ تغیر نہیں ہوا ہے (۱) ابوداؤد کا مقصد یہ ہے کہ میں نے جو مشاہدہ کیا تو وہ واقدی کی تحقیق کے خلاف ہے، وہ کنواں بہت چھوٹا تھا، چوڑائی میں بھی گہرائی میں بھی اور حضور کے زمانہ سے اُس وقت تک کوئی تبدیلی بھی نہیں ہوئی تھی، لہذا واقدی کے قول سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

جواب: کیا کہا جائے جب یہ حضرات چاہتے ہیں تو پھوس کو پہاڑ بنا دیتے ہیں اور جب یہ چاہتے ہیں تو پہاڑ کو بھی پھوس بنا دیتے ہیں بس ایسا لگتا ہے کہ انہی لوگوں کے ہاتھ میں ہے بندر کو نچانا، ابوداؤد نے جتنی باتیں ذکر کی ہیں کسی کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے حالانکہ یہ حضرات بغیر سند کے کوئی بات قبول نہیں کرتے ہیں، ابوداؤد مطلق کہتے ہیں کہ میں نے قیم بئر سے پوچھا اور قیم بئر عموماً ان پڑھ ہوتے ہیں، تاریخ سے ان کو کوئی واقفیت نہیں ہوتی ہے اب بتاؤ قیم جیسے ان پڑھ مجہول آدمی جن کا نام بھی مذکور نہیں ہے ان کی بات قبول کر لی جائے اور واقدی جیسے مؤرخ کی بات کو رد کر دیا جائے یہ کون سی انصاف کی بات ہوگی؟ ایک بات یہ بھی یاد رکھو کہ ابوداؤد اور نبی ﷺ کے زمانہ میں ۲۵۰ سال کا تقریباً فاصلہ ہے اتنے طویل زمانے میں تغیر واقع ہو جائے تو تعجب کی بات نہیں۔

(۷) غور کیا جائے تو بئر بضاعہ کی روایت امام مالک کے بھی خلاف ہے کیوں کہ بئر بضاعہ کی کیفیت روایت میں یہ مذکور ہے کہ یہ ایسا کنواں تھا جس میں حیض کے چھتھڑے گرتے تھے، اور مردار کتے ڈالتے جاتے تھے اور ہر طرح کی ناپاکی گرتی تھی، اب انصاف کرو کہ جس کنویں میں اتنی ناپاکی ہو اس کا رنگ، بو، مزہ نہیں بدلے گا! ہم دیکھتے ہیں کہ ایک چوہا کنویں میں گرتا ہے اور پھول پھٹ جاتا ہے تو رنگ، بو بدل جاتا ہے تو بئر بضاعہ میں اتنی کثرت سے ناپاکیاں گرتی تھی تو کیا تغیر اوصاف نہیں ہوا ہوگا؟ اب کیسے امام مالک اس روایت سے استدلال کرتے ہیں اس لئے امام طحاوی نے جواب دیا کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ کنویں میں اتنی ناپاکیاں ہوں اور نبی کریم ﷺ جیسا نظیف الطبع اس پانی کو استعمال کرے اور صحابہ کو اسکے استعمال کا حکم دے، آپ کی نظافت کا یہ عالم تھا کہ کچی بیاز اور کچا لہسن پسند نہیں کرتے تھے اور آپ اس طرح کے

پانی کے استعمال کا حکم دیں یہ تو بالکل عقل کے خلاف ہے۔

اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ صحابہ کا سوال کنویں میں نجاست کے رہتے ہوئے نہیں تھا؛ بلکہ ناپاکی کے نکالنے کے بعد تھا، اب اعتراض کا منشأ یہ تھا کہ ہم نے مانا کہ ناپاکی نکال دی گئی ہے، لیکن اندر کے کچڑ کو تو نہیں نکالا گیا ہے پھر جس ڈول، رسی سے پانی نکالا جاتا تھا ہر مرتبہ ڈول اور رسی کو نہیں دھویا جاتا تھا؛ بلکہ ناپاک ہی اندر ڈالا جاتا تھا ہے اسی طرح دیوار پر بھی ناپاکی کا اثر تھا غرضیکہ ناپاک کچڑ موجود ہے، ڈول رسی ناپاک ہے، دیوار ناپاک ہے تو ہم پانی کو پاک کیسے سمجھیں؟ اس کے جواب میں حضور نے فرمایا الماء طهور لا ینجسہ شیء کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی کنواں کو پاک کرنے کا طریقہ خلاف قیاس ہے اگر عقل سے جانچا جائے تو کہنا پڑیگا کہ کنویں کے ناپاک ہونے کے بعد اس کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے، اب ارشاد نبوی کا مطلب یہ ہوا کہ جب بئر بضاعہ کو شریعت کے مطابق پاک کر دیا گیا تو وہ پاک ہو گیا اب عقلی باتوں سے پاک پانی ناپاک نہیں ہو سکتا ہے۔

(۸) الماء طهور لا ینجسہ شیء کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ پانی کی اصلی طبیعت تو پاکی ہے، قرآن میں بھی ہے وانزلنا من السماء ماء طهورا ہاں اگر اس میں ناپاکی پڑ جائے تو وہ عارضی ہوتی ہے جب ناپاکی نکل جائے تو پانی پاک ہو جائیگا اب روایت کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ پانی کسی عارض کی وجہ سے ناپاک ہو گیا؛ لیکن شریعت کے مطابق پاک کر لینے سے پاک ہو جاتا ہے ایسا نہیں کہ ناپاک ہی رہتا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں ہے المؤمن لا ینجس (۱) اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مومن کے بدن میں جتنی بھی ناپاکی لگے وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مومن کی طبیعت میں ناپاکی نہیں ہے وہ طبیعتاً پاک ہے اگر عارض کی وجہ سے ناپاکی آجائے تو وہ دور کرنے سے پاکی واپس لوٹ آئیگی اس کو مثال سے سمجھو کہ پانی ٹھنڈا ہوتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پانی گرم ہوتا ہی نہیں؛ بلکہ یہ مطلب ہے پانی کہ اصل طبیعت میں ٹھنڈک ہے اگر گرم ہو جائے تو یہ عارضی چیز ہے، عارض کی وجہ سے گرمی آئی ہے اگر اس کو چولہے سے اتار دو تو پھر دوبارہ ٹھنڈا ہو جائیگا۔

قوله: أنتوضأ: نتوضأ جمع متکلم کا صیغہ ہے؛ لیکن دیگر روایات میں تتوضأ تاء کے ساتھ ہے، نسائی میں الفاظ ہے مررت بالنبی وهو يتوضأ من بئر بضاعة (۲) ابوداؤد کی روایت سے بھی تتوضأ بالتاء کی تائید ہوتی ہے،

(۱) صحیح البخاری، باب الجنب يتوضأ ینام، رقم الحدیث:

(۲) سنن النسائی، باب ذکر بئر بضاعة، رقم الحدیث: ۳۲۷

ابوداؤد میں ہے: يستقي لك من بئر بضاعة (۱) لہذا تنوضاً زیادہ درست ہے حالانکہ تنوضاً بالنون بھی معنی کے اعتبار سے صحیح ہے۔

قوله: بضاعة: باء کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، ضاء بالمعجم اور صاد بالمہملہ، دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، بضاعة ایک مکان کا نام ہے جس میں یہ کنواں تھا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ کنواں بنانے والے کا نام تھا اس لئے بانی کے نام سے مشہور ہو گیا تھا، بعض کہتے ہیں کہ جگہ کا نام تھا، یہ ان سات کنوؤں میں سے ایک تھا جس کے پانی کو لوگ استعمال کرتے تھے اور اس کا پانی میٹھا سمجھا جاتا تھا۔

قوله: الحيض: حیض، حیضة کی جمع ہے اس سے مراد وہ کپڑے جس سے حیض کے خون پوچھے جاتے ہیں۔
قوله: يلقى: یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہیکہ کوئی آدمی اس میں گندگی ڈالتا ہو، کیوں کہ آدمی کافر ہو یا مسلمان ہو یا منافق ہو پانی کی ضرورت تو سب کو پڑتی ہے لہذا کوئی بھی اچھے پانی میں ناپاکی ڈال کر اس کو گند نہیں کر سکتا ہے، یہ کام ادنیٰ آدمی بھی نہیں کر سکتا ہے چہ جائیکہ صحابہ ایسا کریں اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ منافقین یہ کام کرتے تھے، بعض حضرات نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں گندگیاں ڈالی جاتی تھیں، زمانہ اسلام میں گندگیاں نہیں ڈالی جاتی تھیں، لیکن یہ بھی عقل سے بعید ہے کیوں کہ پانی کی ضرورت تو سب کو ہوتی ہے بالخصوص عرب کے ماحول میں جہاں پانی کی قلت بھی تھی۔

یہاں غور کرو یُلْقٰی مضارع مجہول کا صیغہ ہے اور فاعل ذکر نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ کوئی ڈالنے والا نہیں تھا، بلکہ کنواں ایسی جگہ پر تھا، جس سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس میں حیض کے چپتھڑے اور کتے کے گوشت پڑ سکتے ہیں، مثلاً یہ کنواں نشیب پر ہے پس جب بارش ہوگی تو اونچی زمین کی گندگیاں بہہ کر نشیب کی طرف کنویں میں آئیں گی، اب صحابہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یا رسول اللہ کوئی اس میں گندگی تو کوئی نہیں ڈالتا؛ لیکن کنواں ایسے نشیب میں ہے کہ جب بارش ہوگی تو ناپاکیاں بہہ بہہ کر اسی کنویں میں پڑتی ہوگی یعنی احتمال ہے کہ گندگیاں کثرت سے آتی ہوگی، کیا ہم ایسے کنویں سے وضو کر سکتے ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ایک حکیمانہ جواب دیا کہ جب تم نے ناپاکی گرتے نہیں دیکھا بلکہ محض شبہ ہے تو یاد رکھو شبہ کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائیگا، جیسا کہ بعض صحابہ نے سوال کیا کہ دیہاتی ہمیں گوشت ہدیہ دیتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں کہ ان کا ذبیحہ بسم اللہ والا ہے یا نہیں تو آپ نے کہا اس کو بسم اللہ پڑھ کر کھالو کیوں کہ مسلمان نے تمہیں دیا اور مسلمان نہ حرام کھاتا ہے نہ حرام کھلاتا ہے، مسلمان کے بارے میں اچھا خیال رکھنا چاہئے لہذا دل کے شک کو مٹا دو اور اس کو

کھا لو اسی طرح یہاں آپ نے فرمایا دل کے شک کو ختم کر دو پانی پاک کرنے والا ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی۔
اس توجیہ پر امام مالک کا استدلال بالکل ہباء منثورا ہو جائیگا اس لئے کہ اب روایت کا مطلب یہ ہوا کہ اس کنویں میں کثرت کے ساتھ نجاست کا ہونا مشاہد نہیں بلکہ محتمل ہے اور پانی کا پاک ہونا یقینی ہے اور قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک پس پانی پاک ہے شک کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، امام مالک کا استدلال اس صورت میں ہے جب کہ کنویں میں ناپاکی کو یقینی طور پر مانا جائے جب کہ واقعہ یہ ہے ناپاکی یقینی طور پر نہیں ہے بلکہ محض شک ہے۔

(۵۰) باب من آخر

(۷۱) حَدَّثَنَا هَنَّا، نَا عَبْدَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ، وَمَا يَنْبُؤُهُ مِنَ السَّبَاعِ وَالِدَوَابِّ؟ قَالَ: "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ"
قال مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ: الْقَلَّةُ هِيَ الْجِرَارُ، وَالْقَلَّةُ الَّتِي يُسْتَقَى فِيهَا.
قال أبو عيسى: وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَأَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ، قَالُوا: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ، وَقَالُوا: يَكُونُ نَحْوًا مِنْ خَمْسِ قَرَبٍ.

پانی کے سلسلے میں دوسرا باب

ترجمہ: حدیث (۷۱) ابن عمر فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم کو فرماتے ہوئے سنا: دریاں حالیکہ آپ سے سوال کیا جا رہا تھا اس پانی کے بارے میں جو چھٹیل زمین میں ہوتا ہے اور جس پر باری باری درندے اور چوپائے آتے ہیں؟ آپ نے فرمایا جب پانی دو مٹکا ہو جائے تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا ہے۔

محمد بن اسحاق کہتے ہیں: قلعہ سے مراد مٹکے ہیں اور مٹکا وہ ہے جس میں پانی بھر کر لایا جاتا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے وہ کہتے ہیں جب پانی دو مٹکے ہوں تو کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے، جب تک اس کا بو، مزہ نہ بدل جائے، اور یہ حضرات نے یہ بھی کہا کہ دو مٹکے تقریباً پانچ مٹکے پانی ہوتا ہے۔

تشریح: اس باب کی روایت امام شافعی اور امام احمد کی دلیل ہے، ان دونوں حضرات کے نزدیک دو قلعہ پانی کثیر ہے، ان کا استدلال ابن عمر کی روایت سے ہے کہ حضور نے فرمایا جب پانی دو قلعہ ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا ہے یعنی ناپاکی کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے جب ناپاکی کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا وہ پانی پاک ہے، معلوم ہوا کہ دو قلعہ کی مقدار پانی ماء کثیر ہے اگر اس میں نجاست پڑ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے، گویا ان دونوں حضرات نے قلیل و کثیر کے لئے قلتین اور مادون القلتین کو معیار بنایا ہے احناف اس کو معیار نہیں مانتے ہیں احناف کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) یہ روایت سند اور متن دونوں اعتبار سے ضعیف اور کمزور ہے اس لئے شوافع کا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

سند کی پہلی خرابی: اس روایت میں محمد بن اسحاق ہیں جو متکلم فیہ ہیں، امام مالک نے ان کے بارے میں بہت سخت کلام کیا ہے، اگرچہ بعد میں امام مالک نے اس سے رجوع بھی کر لیا ہے؛ لیکن ان کا مسلک ان کے سلسلے میں یہ ہے محمد بن اسحاق حسن درجہ کے راوی ہیں بشرطیکہ وہ معنعنہ نہ ہو اس لئے کہ یہ مدلس ہیں اور مدلس کا معنعنہ مقبول نہیں ہے اور یہاں محمد ابن اسحاق، محمد بن جعفر سے بصیغہ عن نقل کر رہے ہیں لہذا ان کا یہ معنعنہ قابل قبول نہیں ہے۔

دوسری خرابی: محمد بن اسحاق کے استاذ میں بھی بڑا اضطراب ہے، یہاں ترمذی نے محمد بن جعفر بن زبیر کو استاذ قرار دیا ہے؛ لیکن دوسری کتابوں میں محمد بن اسحاق کے استاذ محمد بن عباد بن جعفر بن زبیر کو قرار دیا ہے لہذا محمد بن اسحاق کے استاذ میں اضطراب ہو گیا۔

تیسری خرابی: محمد بن جعفر یا محمد بن عباد کے استاذ میں بھی اختلاف ہے، ترمذی نے عبید اللہ کو ان کا استاذ قرار دیا ہے جو ابن عمر کے صاحبزادے ہیں؛ لیکن دوسری کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے استاذ عبید اللہ ہیں، اب اگر ہم تفصیل میں جائیں تو سند کی چار صورتیں ہو جاتی ہیں محمد بن جعفر کی سند کی دو صورت ہے۔

(۱) محمد بن جعفر عن عبید اللہ۔

(۲) محمد بن جعفر عن عبد اللہ۔

اسی طرح محمد بن عباد بن جعفر کی سند کی دو صورت ہے:

(۱) محمد بن عباد عن عبید اللہ۔

(۲) محمد بن عباد عن عبد اللہ۔

معلوم ہوا کہ سند میں زبردست اختلاف ہے، اگرچہ حافظ وغیرہ نے تطبیق کی بڑی کوشش کی ہے؛ لیکن جرح سے یہ روایت خالی نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ اگر جرح و تعدیل میں اختلاف ہو جائے تو جرح مقدم ہے غالباً یہی وجہ ہے کہ قلتین کی روایت کو شیخین نے ذکر نہیں کیا ہے اور بڑے بڑے محدثین نے اس پر کلام کیا ہے علی بن مدینی، ابن منذر، ابن جریر طبری، ابن عبد البر مالکی، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام غزالی، علامہ تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ محدثین نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، امام شافعی اور ابن معین نے اس کی توثیق کی ہے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ امام شافعی اور ابن معین جو کہ آسمان علم حدیث کے ستارے ہیں کی توثیق کے بعد اب روایت کی صحت میں کیا کلام رہ جاتا ہے، لیکن ہم خطابی سے کہتے ہیں اگر امام شافعی آسمان علم حدیث کے ستارے ہیں تو ابن عبد البر، ابن قیم وغیرہ حضرات بھی تو آسمان علم حدیث کے ماہ و انجم ہیں ان کے قول کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر قاعدہ ہے اگر جرح و تعدیل میں اختلاف ہو جائے تو جرح مقدم ہوتی ہے، امام ترمذی نے بھی یہاں اپنی عادت کے خلاف کیا ہے، ہر جگہ امام ترمذی حدیث کی حیثیت متعین کرتے ہوئے حسن صحیح وغیرہ کہتے ہیں؛ لیکن یہاں پر انہوں نے خاموشی اختیار کیا ہے ایسا لگتا ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی اس حدیث میں دال میں کچھ کالا ہے، معلوم ہوا کہ یہ روایت اس لائق نہیں کہ اس کو قابل استناد بنایا جاسکے، یہ تو حال سند کا تھا اب ذرا متن میں آجاؤ متن میں بھی کئی خرابی ہے۔

متن کی پہلی خرابی: یہاں بلا شک کے ہے إذا کان الماء قلتین ابن ماجہ وغیرہ میں ہے إذا کان الماء قلتین أو ثلث قلال یہاں او شک کے ساتھ ہے کہ دو قلعے ہوں یا تین قلعے، بعض روایت میں تو أربعین قلالاً کا لفظ آیا ہے، دیکھو متن میں اتنا اضطراب ہے، اور پانی کا معاملہ ہے جس پر وضو کی صحت و عدم صحت موقوف ہے، پھر کیسے اس طرح کی روایت کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔

دوسری خرابی: قلعہ کے معنی میں بھی خرابی ہے، قلعہ کے ایک معنی لغت میں مٹکا کے آتے ہیں، دوسرا معنی آتا ہے قد آدم، تیسرا معنی ہے پہاڑ کی چوٹی، اب قلعہ کا یہاں کون سا معنی مراد ہے اس میں اختلاف ہے، چلو قلعہ کے معنی مٹکا ہی لے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مٹکا کی ایک مقدار تو نہیں ہوتی ہے کوئی چھوٹا مٹکا ہوتا ہے کوئی اس سے بڑا اور کوئی بہت بڑا ہوتا ہے، اب بتاؤ کون سے مٹکے کو معیار بنایا جائے بعض روایت میں قلال ہجر کا لفظ ہے کہ مقام ہجر کے قلعے کے برابر دو قلعے ہو؛ لیکن جس روایت میں ہجر کا لفظ آتا ہے اس پر شوافع خود کلام کرتے ہیں کہ یہ حدیث کا لفظ نہیں ہیں بلکہ راوی محمد بن عقیل کا مدرج کلام ہے، اور راوی کی بات کو دین میں بنیاد اور معیار نہیں بنا سکتے ہیں اور اگر ہجر کے قلعے کو لے لیں تو سوال یہ ہے کہ

مقام ہجر میں تو بہت سے قلعے بنتے ہوں گے، وہاں کے کس قلعے کو ہم معیار بنائیں؟ آگے تماشہ یہ ہوا کہ امام شافعیؒ حجاز کے تھے اور انہوں نے حجاز کے قلعے کو ہی معیار بنایا ہجر کے قلعے کو معیار نہیں بنایا، پھر امام شافعیؒ کے بعد شوافع جو حجاز میں نہیں تھے اور انہوں نے حجاز کا قلعہ نہیں دیکھا تھا انہوں نے ایک مقدار متعین کر دی، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں نحواً من خمس قرب اب دیکھئے یہ قلتین کو بھی حذف کر رہے ہیں اور کہتے ہیں قلتین سے مراد پانچ مشکیزہ پانی، یہ پانچ مشکیزہ کا ذکر کہاں سے آگیا؟ اس پر حافظ ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی متفق علیہ نہیں ہے، پانچ مشکیزہ کی مقدار کیا ہے؟ بعض شوافع کہتے ہیں جس پانی کی مقدار پانچ سورتل کے برابر ہو بعض دوسرے شوافع کہتے ہیں چھ سورتل کے برابر ہو، بعض کہتے ہیں ایک ہزار سورتل کے برابر ہو، لیجئے پانچ قرب کی مقدار میں بھی اتنا اختلاف پایا جا رہا ہے، حافظ ابن حجر خود بیان کرتے ہیں کہ دو قلعے کی مقدار میں شوافع کے یہاں سات قول ہے، اب بتاؤ جس کے متن، معنی اور مقدار کی تعیین میں اس درجہ اختلاف ہو اس کو پانی جیسے اصولی مسئلہ میں کس طرح معیار بنایا جاسکتا ہے۔

(۳) اس روایت کے موقوف اور مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے، عاصم کہتے ہیں اس روایت کو حماد بن زید بھی روایت کرتے ہیں اور حماد بن سلمہ بھی روایت کرتے ہیں، امام ابوداؤد کہتے ہیں، وحماد بن زید وقفہ عن عاصم (۱) اور حماد بن زید نے عاصم سے موقوف روایت کیا ہے، دارقطنی، بیہقی وغیرہ حضرات نے بھی موقوف کو صحیح قرار دیا ہے اور مرفوعاً کو مرجوح قرار دیا ہے اس کے علاوہ امام ابوداؤد نے قلتین کی روایت کے بارے میں ایک بات ذکر کی ہے جس کو صاحب عنایہ اور ابن ہمام نے ذکر کیا ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں وحديث القلتين مما لا يثبت لیکن ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ ان حضرات نے ابوداؤد کی اس عبارت کی طرف اشارہ کیا ہو، حماد بن زید وقفہ عن عاصم، لیکن ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد کے کسی نسخہ میں یہ عبارت ہو کیونکہ ابوداؤد کے بہت سے نسخے ہیں، ہندوستان میں لؤلؤی نسخہ رائج ہے ایک نسخہ حسن کا ہے ان نسخوں میں بڑا اختلاف بھی ہے لؤلؤی نسخہ میں بہت سی عبارتیں نہیں ہیں حافظ ابن حجر نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے، ممکن ہے حسن کے نسخے میں یہ عبارت ہو۔

(۴) لم يحمل الخبث کے معنی میں بھی احتمال ہے، شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی بہت مضبوط ہے ناپاکی کو اٹھانا نہیں یعنی ناپاکی کا اثر اس پر ظاہر نہیں ہوتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی تائید لا ینجس (۲) والی دوسری روایت کے لفظ سے ہوتی ہے، مگر صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ پانی اتنا کمزور ہے

(۱) ابوداؤد، باب ما ینجس الماء، رقم الحدیث: ۶۵

(۲) إذا کان الماء قلتین فإنه لا ینجس باب ما ینجس الماء، رقم الحدیث: ۶۵

کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کر پاتا ہے یعنی ناپاک ہو جاتا ہے جیسے ہم کہتے ہیں فلان لا يحمل هذا الحجر فلا شخص اس پتھر کو نہیں اٹھا سکتا ہے یعنی اتنا کمزور ہے کہ اس میں اتنی طاقت ہی نہیں، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض روایت میں لا يحمل کی جگہ لا ینجس آیا ہے کہ دو قلعہ کی مقدار پانی ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اصل روایت تو لا يحمل ہے، لیکن راوی نے اس کا وہی معنی سمجھا جو شوافع نے سمجھا ہے اس لئے انہوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے لا ینجس سے تعبیر کر دیا، یہ راوی کی سمجھ کی بات ہے ہم راوی کی سمجھ کے پابند نہیں بلکہ الفاظ حدیث کے پابند ہیں۔

دوسرا جواب: لم يحمل کے معنی لم ینجس ہی کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ دو قلعہ کی مقدار پانی ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے یہ حدیث کا منطوق ہوا اب اگر آپ کہیں کہ دو قلعہ سے کم پانی ہو تو پانی ناپاک ہو جائیگا تو یہ حدیث کا منطوق نہیں ہے بلکہ مفہوم ہے اور مفہوم یہ کمزور دلیل ہے احناف کے یہاں تو مفہوم مخالف معتبر ہی نہیں ہے بالخصوص جب کہ مفہوم، منطوق کے معارض ہو جائے تو کسی کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے، ہم نے مفہوم کا مقابلہ کیا منطوق سے تو مفہوم، منطوق کا معارض ہو گیا؛ کیوں کہ منطوق ہے، لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم، ماء دائم وہ پانی ہے جو جھیل میں یا تالاب میں ہو جو ہمیشہ رہتا ہو اسی طرح کنویں کا پانی ماء دائم کے اندر ہے، غور کرو کنویں اور جھیل یا تالاب کا پانی دو قلعہ سے بہت زیادہ ہوتا ہے اور حضور نے تاکیداً اس میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا، معلوم ہوا کہ دو قلعہ سے زیادہ کنویں اور تالاب کا پانی قلیل ہے ناپاکی کرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے ایک طرف مفہوم بتاتا ہے کہ مادون القلتین ماء قلیل ہے، دوسری طرف منطوق دو قلعہ سے زیادہ کو بھی ماء قلیل قرار دیتا ہے اور مفہوم و منطوق میں تعارض ہو تو منطوق کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۵) عبد اللہ بن زبیر کے زمانہ میں ایک حبشی کنویں میں گر گیا، انہوں نے حبشی کو نکالا اور پھر کنویں کا پانی نکالنے لگے تین دن تک پانی نکالتے رہے جب دیکھا کہ زمزم کے پانی کے کم ہونے کی کوئی شکل نہیں ہے اور اس کا سوت حجر اسود کی طرف آ رہا ہے تو نکالنا چھوڑ دیا، عبد اللہ بن زبیر نے صحابہ کے سامنے پانی نکالنے کا عمل شروع کیا، لیکن صحابہ نے ان کے عمل پر نکیر نہیں کیا، سوال یہ ہے کہ کیا زمزم کے کنویں میں دو قلعہ ہی پانی تھا؟ اور کیا ایک حبشی کے گرنے سے پانی کے اوصاف میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے؟ اگر قلتین نبی کریم ﷺ کا قول ہوتا ہے تو صحابہ میں سے کوئی ضرور عبد اللہ بن زبیر کے فعل پر نکیر کرتے کہ دو قلعہ پانی ہونے پر پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے اور یہاں تو ہزاروں بلکہ لاکھوں قلعہ پانی ہے، پھر آپ پانی کیوں نکال رہے ہیں؟ لیکن کسی صحابی نے انکار نہیں کیا معلوم ہوا کہ قلتین کی روایت کو کوئی جانتے ہی نہیں تھے یہ بھی ایک دلیل

ہے کہ قلتین کی روایت صحیح نہیں ہے۔

(۶) پانی کا مسئلہ بہت اہم مسئلہ ہے جس پر نماز کی صحت و عدم صحت کا مدار ہے اور انتہائی کثیر الوقوع ہے اس کا علم عام صحابہ کو ہونا چاہئے، لیکن حال یہ ہے کہ قلتین کی حدیث کا علم صحابہ میں عبد اللہ بن عمر کے علاوہ کسی کو نہیں ہے، علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کہتے ہیں کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لئے صرف اس کی سند کا عمدہ ہونا کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث علت و شذوذ سے پاک ہو اور اس حدیث میں بہت بڑی علت یہ ہے کہ اس روایت کو عبد اللہ بن عمر کے مشہور تلامذہ میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتے ہیں، ان کے مشہور تلامذہ میں حضرت نافع، سعید بن جبیر، سالم اور ایوب وغیرہ ہیں، لیکن ان میں کوئی بھی اس روایت کو نقل نہیں کرتے ہیں بلکہ عبد اللہ بن عمر سے اس روایت کو عبید اللہ نقل کرتے ہیں جس کے بارے میں حافظ نے کہا ہے کہ عبید اللہ مستور الحال ہیں۔

یہ اتنا اہم مسئلہ ہے کہ اس کے روایت کرنے والے متعدد صحابہ ہوتے پھر عبد اللہ بن عمر کے مشہور تلامذہ ہوتے، لیکن اس روایت کے سلسلے میں ایسا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ قلتین کی روایت پر نہ اہل مدینہ نے عمل کیا ہے اور نہ اہل کوفہ اور اہل بصرہ اور اہل شام نے؛ کیوں کہ یہ روایت مخفی تھی، کوفہ میں ایک ہزار صحابہ منتقل ہوئے، بصرہ دارالعلم تھا، شام دارالحدیث تھا، پھر بھی یہ روایت کسی سے منقول نہیں ہے، ان تمام باتوں کو ملانے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ قلتین کی حدیث کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی کو ہمت نہ ہو سکی کہ اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کی کوئی حیثیت متعین کر سکیں، امام شافعی کا اپنا اصول ہے کہ وہ اصح مافی الباب پر عمل کرتے ہیں، اس اعتبار سے بھی اس روایت سے استدلال نہیں کرنا چاہئے کیوں کہ یہ اضعف مافی الباب ہے۔

(۵۱) بابُ كراهية البول في الماء الراكد

(۷۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ"

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ؛ وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ.

ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنے کی حرمت کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۲) حضور ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی ہرگز ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے پھر وہ اس سے وضو کرے گا۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور باب میں حضرت جابر کی روایت ہے۔

راکد اور دائم میں فرق:

راکد جاری کے مقابلہ میں ہے، جاری بہنے والا پانی اور راکد ٹھہرا ہوا پانی، حدیث میں دائم کا لفظ آیا ہے ایسا لگتا ہے کہ امام ترمذی دائم کے معنی راکد سمجھ رہے ہیں، اسی لئے انہوں نے ترجمۃ الباب میں دائم کی تفسیر راکد سے کیا ہے، بعض لوگوں کا خیال بھی یہی ہے کہ دائم اور راکد دونوں مرادف ہیں، دائم کے معنی بھی غیر جاری اور راکد کے معنی بھی غیر جاری کے ہے، لیکن بعض حضرات دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ دونوں مرادف نہیں ہے؛ بلکہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، دائم عام ہے اور راکد خاص ہے، دائم کے معنی ہیں جو پانی ہمیشہ رہنے والا ہولہذا دائم جاری پانی کو بھی شامل ہے اور غیر جاری کو بھی شامل ہے، سمندر کا پانی ماء دائم ہے اس لئے کہ ہمیشہ رہتا ہے، کنویں کا پانی جاری نہیں ہے؛ لیکن ماء دائم ہے، اسی طرح وہ تالاب، حوض اور جھیل جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہو ماء دائم میں وہ بھی شامل ہے اور راکد کا اطلاق صرف غیر جاری پانی پر ہوتا ہے، راکد یہ جاری کا مقابل ہے، بخاری میں ہے لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ماء دائم جو عام تھا الذی لا یجری (۱) نے اس کو خاص کر دیا، یہ صفت کاشفہ ہے، دائم کے دو معنوں میں سے ایک معنی کی تعیین کر دی گئی کہ دائم سے مراد غیر جاری پانی ہے، بخاری میں لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری کے بعد ہے، ثم یغتسل فیہ اور یہاں ثم یتوضأ ہے۔

قولہ: ثم یتوضأ فیہ: ثم استبعاد یہ ہے یعنی وہ کام جو عقل سے بعید ہو اس کے لئے ثم کا استعمال ہوتا ہے، قرآن میں ہے: ثم الذین کفروا برہم یعدلون یہ کتنی عقل سے بعید بات ہے کہ یہ بت جو کچھ نہیں کر سکتے ہیں ان کو یہ (کافر) خدا کے برابر کرتے ہیں جب کہ بت مجبور محض ہے اور اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے، بھلا عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ مجبور، قادر کے برابر ہو جائے، حدیث میں ہے: لا یضربن أحدکم ظئینتہ ثم یضاجعہا عقل مند کی شان سے

یہ بات بعید ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو اس طرح مارے جس طرح باندی کو مارتا ہے پھر اس کے ساتھ ہمبستری کرنے لگے؛ کیوں کہ مارنا یہ بیوی کی تذلیل ہوئی اور اس کے ساتھ ہمبستری کرنا اس کی عزت افزائی ہوئی، بتاؤ عقل سے کتنی بعید بات ہے کہ بیوی کو مار کر اس کی تذلیل بھی کر رہا ہے اور ہمبستری کر کے عزت افزائی بھی کر رہا ہے، اس طرح متضاد کام کرنا عقل مند کی شان سے بعید ہے، یہاں بھی ثم استبعاد یہ ہے یعنی عقل مند آدمی کی شان سے بعید ہے کہ پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں وضو کرنے لگے یا غسل کرنے لگے، یہ عقلمندوں کا کام نہیں ہے، اس لئے کہ پیشاب کر کے اس نے پانی کو ناقابل استعمال بنا دیا، اب وضو یا غسل کر کے گویا ناپاک پانی سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہ رہا ہے کوئی احمق، دیوانہ ہی ایسا کر سکتا ہے کہ پہلے پانی کو ناپاک کر دے پھر اس سے پاکی حاصل کرے۔

یہاں ثم استبعاد کے لئے ہے ثم کو واؤ کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں، اگر واؤ کے معنی میں لیں گے تو واو جمع کے لئے آتا ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں کام کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے کہ آدمی پانی میں پیشاب بھی کرے اور وضو بھی کرے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک کام کر سکتے ہو یعنی صرف پیشاب کر سکتے ہو، حالانکہ پیشاب کرنا ہر صورت میں منع ہے چاہے تم اس سے وضو کر دیا نہ کرو۔

قوله: لا یبولن: یہ نہی بانون تاکید ثقیلہ ہے یعنی یہاں صرف پیشاب کی ممانعت نہیں ہے؛ بلکہ ممانعت تاکید کے ساتھ ہے اور اتنی تاکید کے ساتھ منع کرنا حرمت کے لئے ہی ہو سکتا ہے، اگر حرام نہ ہوتا صرف مکروہ ہوتا تو لا یبول کہہ دیتے، نون تاکید کی کوئی ضرورت نہیں تھی، امر جس طرح وجوب کے لئے آتا ہے، اسی طرح نہی حرمت کے لئے آتی ہے، بالخصوص جب کہ اس پر تاکید بھی داخل ہو، معلوم ہوا کہ ماء دائم میں پیشاب کرنا حرام ہے اور امام ترمذی کی کراہت سے مراد حرمت ہے، یہ امام ترمذی کی عادت ہے کہ جا بجا کراہت کو حرمت سے تعبیر کرتے ہیں۔

قوله: ثم یتوضأ: لا یبولن یہ حکم اور ثم یتوضأ منہ اس حکم کی علت ہے یعنی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب مت کرو کیوں کہ اس سے وضو کیا جاتا ہے، جس پانی سے تم وضو یا غسل کرتے ہو اس میں پیشاب کر کے تم اس کو کیسے خراب کر سکتے ہو؟ گویا حدیث میں حکم اور اس کی علت دونوں مذکور ہے، اب ایک بات سنو امام ترمذی نے پہلے باب میں امام مالک کی دلیل کو ذکر کیا ہے دوسرے باب میں امام شافعی اور امام احمد کی دلیل کو ذکر کیا ہے، اس تیسرے باب میں امام ابو حنیفہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے۔

احناف کی دلیل:

آپ ﷺ نے ماء دائم میں پیشاب کرنے سے سخت منع کیا ہے اور ماء دائم مطلق ہے اس میں قلتین کی قید نہیں ہے اس لئے کہ ماء دائم جیسے کنویں کا پانی، تالاب کا پانی اسی طرح وہ حوض جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہو یہ سب ماء دائم ہے اور کیا ان چیزوں میں دو ہی قلعہ پانی رہتا ہے؟ کنویں اور حوض وغیرہ میں دو قلعہ سے بہت زیادہ پانی رہتا ہے اس کے باوجود نبی کریم ﷺ نے اس میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمائی، وہ بھی تاکید کے ساتھ ممانعت فرمائی، معلوم ہوا کہ قلتین سے زیادہ پانی میں بھی پیشاب کرنا جائز نہیں ہے، بخاری کی روایت سے تو اور بھی وضاحت ہو جاتی ہے، بخاری میں ہے ثم یغتسل فیہ وہ ماء دائم اتنا پانی ہو کہ انسان اس میں داخل ہو کر غسل کر سکتا ہے اور بتاؤ کہ دو قلعہ پانی اگر کسی گڑھے میں ہو تو اس میں داخل ہو کر کوئی غسل کر سکتا ہے، معلوم ہوا کہ ماء دائم دو قلعہ سے بہت زیادہ پانی ہے جیسے تالاب کا پانی، جھیل کا پانی، کنویں کا پانی، حوض کا پانی ہے، اس میں داخل ہو کر غسل کیا جاسکتا ہے اس لئے ماء دائم سے دو قلعہ پانی تو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، پس دو قلعہ سے زیادہ پانی بھی ماء قلیل میں داخل ہو گیا اور امام شافعی کا دو قلعہ پانی کو کثیر کہنا غلط ہو گیا، اب امام مالک کی تردید بھی دیکھو، حضور نے فرمایا ماء دائم میں کوئی پیشاب ہرگز ہرگز نہ کرے اس میں تغیر و عدم تغیر کی کوئی قید نہیں ہے، حضور کا منشاء یہ ہے کہ ماء دائم میں پیشاب مت کرو چاہے پیشاب کرنے سے تغیر ہو یا نہ ہو ظاہر ہے کہ کنویں اور تالاب میں کوئی پیشاب کر دے تو اس کی وجہ سے پانی میں کوئی تغیر نہیں ہوگا اس کے باوجود اس میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے کیوں کہ پیشاب کرنے کی صورت میں تغیر نہ ہونے کے باوجود پانی قابل استعمال نہیں رہ جائے گا۔

الذي لا يجري کی قید کا فائدہ:

بخاری میں ماء دائم کی صفت آئی ہے الذي لا يجري یہ صفت احترازی ہے یا احترازی نہیں؟ اگر یہ قید احترازی ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر جاری پانی میں پیشاب نہیں کر سکتے ہو اس قید سے ماء جاری نکل جائیگا یعنی ماء جاری میں پیشاب کر سکتے ہو، امام طحاوی نے اس کو قید احترازی ہی مانا ہے اس لئے امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق ماء را کہ یعنی غیر جاری سے ہے، ماء جاری سے نہیں ہے اور علت یہ بیان کرتے ہیں کہ ماء را کہ ٹھہرا ہوا ہے، اس میں پیشاب کرو گے تو پیشاب وہیں رہ جائیگا اور جاری میں پیشاب کرو گے تو بہتے پانی کے ساتھ پیشاب نکل جائیگا؛ لیکن امام طحاوی کا یہ استدلال اصول احناف کے مطابق ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ طحاوی نے یہ استدلال مفہوم مخالف سے کیا ہے اور احناف کے یہاں مفہوم مخالف کمزور ترین دلیل ہے، احناف کے اصول کے مطابق الذي لا يجري قید احترازی نہیں

ہے؛ بلکہ مزید شاعت وقباحت کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا ہے یعنی کسی بھی پانی میں پیشاب مت کرو پانی میں پیشاب کرنا بری بات ہے بالخصوص ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا تو اور بھی زیادہ برا ہے، ذرا سوچو جب بہتے پانی میں پیشاب ممنوع ہے تو ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا کتنی بری بات ہوگی، اسی سے بطور دلالتہ النص کے یہ بات بھی معلوم ہوئی جب پیشاب کرنا ممنوع ہے تو پانچا نہ کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، کیوں کہ اس میں نجاست پیشاب کی نجاست سے بڑھ کر ہے، نیز شریعت کسی ایسی چیز کی ممانعت کرتی ہے جس کا امکان ہوتا ہے، جس کا امکان نہ ہو شریعت اس سے بحث نہیں کرتی ہے اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، پانی میں پیشاب کرنے کا امکان ہے اس لئے شریعت نے اس سے منع کر دیا، لیکن پانی میں پانچا نہ کرنے کی عادت کسی کی نہیں ہے، اس لئے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا گویا نبی کریم ﷺ نے اس دروازہ کو بند کیا جو کھل سکتا تھا اور جو پہلے سے بند ہے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ پیشاب کی ممانعت کی گئی ہے اس لئے پانچا نہ کر سکتے ہیں یہ داؤد ظاہری کا انتہائی جمود ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی تحقیق:

پانی کے سلسلے میں ابن تیمیہ، امام مالک کے ساتھ ہیں اور یہ حدیث امام مالک کے خلاف ہے کہ ماء راکد میں پیشاب کرنے سے کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے پھر آپ نے کیوں منع فرمایا؟ اس لئے ابن تیمیہ اس روایت کا جواب دیتے ہیں کہ حضور نے ماء راکد میں پیشاب کرنے سے اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی میں تغیر آجائیگا؛ بلکہ سدا للباب آپ نے منع فرمایا ہے اگر ایک آدمی پیشاب کر دے اور منع نہ کیا جائے ایک کو دیکھ کر دوسرے کریں گے اور دوسرے کو دیکھ کر تیسرے کریں گے، اس طرح کثرت کے ساتھ لوگ پیشاب کریں گے تو پھر پانی میں تغیر ہو جائیگا، اس لئے حضور نے پہلے شخص کو روک دیا کہ پانی میں پیشاب کرنے کا دروازہ مت کھولو ورنہ تم اس پانی میں تغیر آنے کا سبب بن جاؤ گے۔

دوسری توجیہ: ابن تیمیہ بڑے ذہین آدمی ہیں اور جو تیز گھوڑا ہوتا ہے وہ منہ کے بل گرتا بھی بہت ہے اس لئے ان سے غلطیاں بھی بہت ہوئی ہیں، انہوں نے دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ حضور نے پانی میں پیشاب کرنے سے اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ تغیر اوصاف ابھی ہو جائیگا بلکہ اس لئے منع کیا ہے کہ ماء راکد میں پیشاب وہیں رک جائیگا اور فوراً نہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد اس میں تعفن پیدا ہو جائیگا جس کی وجہ سے تغیر ضرور ہو جائیگا گویا آپ نے فی الحال وضو کرنے سے منع نہیں فرمایا ہے؛ بلکہ مستقبل میں منع فرمایا ہے۔

ابن تیمیہ کا رد:

حدیث کے الفاظ کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو ابن تیمیہ کی یہ توجیہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے، امام طحاوی نے روایت نقل کیا ہے کہ کسی نے پوچھا کہ ماء راکد میں پیشاب کر سکتے ہیں آپ نے فرمایا نہیں؛ کیوں کہ تم کو اگرچہ ضرورت نہ پڑے؛ لیکن ثم یمر أخوه المسلم پھر تمہارا مسلمان بھائی وہاں سے گزرے گا اور اس کو پانی کی ضرورت پڑے گی تو وہ کیسے اس کو استعمال کرے گا تم نے تو پیشاب کر کے اس کو خراب کر دیا (۱) نیز ترمذی میں روایت ہے ثم يتوضأ بخاری میں روایت ہے ثم يغتسل یہ ثم استعادیہ بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق فی الحال سے ہے آئندہ زمانہ سے نہیں ہے، اس لئے کہ ہر وقت پانی کی ضرورت پڑتی ہے ہو سکتا ہے کہ ابھی ضرورت پڑ جائے اور پینے کی تو ہر وقت ضرورت رہتی ہے، اس لئے ابن تیمیہ کا حدیث کو آئندہ زمانہ کے ساتھ متعلق کرنا یہ حدیث کے منشاء کے بالکل خلاف ہے۔

امام صاحب نے پانی کے معاملے میں بڑا احتیاط برتا ہے اس لئے انہوں نے ظاہر حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے فرمایا کہ ماء راکد ماء قلیل ہے اس میں پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جائیگا، کنواں یہ بھی ماء راکد ہے اگر اس میں کوئی پیشاب کرے تو اگرچہ وہ پانی ہزاروں قلعہ ہے اور تغیر اوصاف بھی نہیں ہوتا ہے؛ لیکن کنواں ناپاک ہو جائیگا، یہ مسئلہ کی بات ہے؛ لیکن کنویں کے مسئلے میں لوگوں نے امام مالک ہی کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کنواں شاہ راہ پر ہو جہاں ہر قسم کے لوگ آتے ہوں تو اس میں بے احتیاطی لازم ہے اس لئے حضرات احناف نے عموم بلوئی کی وجہ سے کنویں وغیرہ میں مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

(۵۲) باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور

(۷۳) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، عَنْ مَالِكٍ، ح وَحَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْنٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا

مَالِكٌ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ بْنِ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ، أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا،

(۱) عن أبي المهزم قال سألنا أبا هريرة عن الرجل يمر بالغدير أيبول فيه؟ قال: لا فإنه يمر به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ وإن كان جارياً قليلاً فيه إن شاء، شرح معاني الآثار باب الماء يقه فيه النجاسة، رقم الحديث: ۳۵

أَفْتَنَّا مَنْ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ"

وفي الباب: عن جابرٍ، والفَرَّاسِيِّ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ: مِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، لَمْ يَرَوْا بِأَسَا بِمَاءِ الْبَحْرِ.

وَقَدْ كَرِهَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ الْوُضُوءَ بِمَاءِ الْبَحْرِ، مِنْهُمْ، ابْنُ عُمَرَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو: وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو: هُوَ نَارٌ.

سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے

ترجمہ: حدیث (۷۳) حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا یا رسول اللہ! ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے جاتے ہیں اگر ہم اس پانی سے وضو کریں تو پیا سے رہ جائیں گے، کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی صحابہ میں اکثر فقہاء کا قول ہے ان میں سے ابو بکر، عمر اور ابن عباس ہیں، وہ سمندر کے پانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کو ناپسند کیا ہے ان میں ابن عمر اور عبد اللہ ابن عمر ہیں اور عبد اللہ بن عمرو نے فرمایا کہ سمندر آگ ہے۔

تشریح: پانی کا چوتھا اور آخری باب ہے کھار پانی کو بحر اور میٹھا پانی کو نہر کہا جاتا ہے، بعض حضرات بحر کو عام مانتے ہیں کھار اور میٹھا دونوں پانی کو بحر کہتے ہیں۔

قولہ: سئل رجل: یہ رجل مبہم، ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ قبیلہ مدح کا شخص تھا، جن کا نام عبد اللہ تھا، بعض نے ان کا نام عبد اور بعض نے عبید بتایا ہے۔

قولہ: الطهور: طہور فاعول کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے یہاں طہور، مطہر کے معنی میں ہے، یعنی ہو المطہر اور ماء ہ یہ طہور کا فاعل ہے، الحل میتہ میں میتہ، حل مصدر کا فاعل ہے، الطهور ماء ہ مبتداء خبر دونوں معارفہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مبتداء خبر دونوں معارفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتا ہے؛ لیکن یہاں حصر کا فائدہ نہیں دے رہا ہے کیوں کہ اگر حصر کا معنی لیں تو مطلب ہوگا کہ مطہر صرف سمندر کا پانی ہے؛ حالانکہ مطہر سمندر کے پانی کے علاوہ دوسرا پانی بھی

ہے، اس لئے کہیں گے یہاں مبتداء خبر حصر کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ سے مبتداء بھی معرفہ لے آتے ہیں، علامہ جارا اللہ زختری نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے یہاں حصر کی رعایت مد نظر نہیں ہے؛ بلکہ خبر کی وجہ سے مبتداء کو معرفہ لایا گیا ہے۔

حدیث کا مطلب:

ایک شخص نے حضور سے دریافت کیا ہم کبھی دریا کا سفر کرتے ہیں اور ہمارے پاس پینے کا بہت تھوڑا پانی ہوتا ہے اب اگر ہم میٹھے پانی سے وضو کر لیں تو پیا سے رہ جائیں گے کیوں کہ سمندر کا پانی کھارا اور بدمزہ ہوتا ہے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر لیں؟ اس پر نبی کریم نے جواب دیا هو الطهور ماء الحل میتقہ، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اتنے کثیر پانی کے سلسلے میں صحابہ کو کیوں شبہ پیدا ہو رہا ہے، سمندر کا پانی اتنا کثیر ہے کہ عام آدمی کو بھی اس کے پاک ہونے میں شبہ نہیں ہو سکتا ہے، پھر صحابہ کو اس کے پاک ہونے میں کیوں شبہ پیدا ہوا، آخر منشأ سوال کیا ہے؟ اس کے مختلف وجوہات بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱) ابوداؤد میں روایت ہے: لا یرکب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله فإن تحت البحر ناراً فإن تحت النار بحراً (۱) حضور نے فرمایا کہ دریائی سفر صرف تین ہی آدمی کر سکتے ہیں حاجی، عمرہ کرنے والا اور جہاد کرنے والا، اس لئے کہ سمندر کے نیچے جہنم ہے اور جہنم کے نیچے سمندر ہے۔

فإن تحت البحر ناراً کا مطلب:

سمندر کے نیچے جہنم ہے اس کا دو مطلب ہو سکتا ہے، بعض حضرات اس کے مجازی معنی مراد لیتے ہیں کہ سمندر میں جہنم ہونے کا مطلب ہے کہ سمندر بڑا خطرناک ہے اور بہت ہیبتناک ہے جیسے جہنم بہت خطرناک اور ہیبتناک ہے، لیکن جب حقیقی معنی بن سکتے ہیں تو مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہاں حقیقی معنی بن سکتے ہیں، ابن حزم ظاہری نے روایت نقل کیا ہے کہ حضرت علی کے سامنے کسی نے تذکرہ کیا کہ یہودی کہتا ہے کہ جہنم سمندر میں ہے کیا یہودی کی بات صحیح ہے؟ حضرت علی نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ یہودی صحیح کہتا ہے (۲) اسی طرح طبرانی کی روایت ہے کہ حضرت علی نے ایک یہودی سے پوچھا کہ بتاؤ جہنم کہاں ہے؟ تو یہودی نے کہا سمندر میں اس پر حضرت علی نے فرمایا تم ٹھیک کہتے ہو

(۱) ابوداؤد باب في ركوب البحر في الغزو، رقم الحديث: ۲۴۸۹

(۲) العرف الشذی شرح سنن الترمذی باب ما جاء في ماء البحر ۱۰۴/۱

قرآن کی آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، قرآن میں ہے البحر المسجور (۱) قسم ہے دہکائے ہوئے سمندر کی، قرآن میں دوسری جگہ ہے وإذا البحار سجرت (۲) جب کہ سمندر کو دہکایا جائے گا، علماء کہتے ہیں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ جہنم سمندر کی جگہ پر کھ دیں گے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سمندر کے پانی ہی کو جہنم بنا دیں گے، اللہ کی قدرت میں کوئی کمی نہیں ہے چاہیں تو آگ کو پانی بنا دیں اور چاہیں تو پانی کو آگ بنا دیں، جب کہ موجودہ زمانے میں سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ پانی میں آگ کے ذرات اور اثرات ہیں، چنانچہ بجلی جو آگ ہے وہ پانی ہی سے تیار ہوتی ہے، جب تک پانی میں آگ کا مادہ نہیں، بجلی اس سے کیسے تیار ہوتی ہے؟ بعض مرتبہ لوگوں نے سمندر میں آگ لگتے ہوئے دیکھا ہے اس لئے کہ پانی میں آگ کی آمیزش ہے کبھی کبھی پانی کے ٹکراؤ سے وہ آگ ظاہر ہو جاتی ہے۔

منشاء سوال: صحابہ کے سوال کی وجہ یہ ہے کہ جب سمندر یہ جہنم ہے اور جہنم اللہ تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے، لہذا ایسی چیز سے وضو نہیں کرنا چاہئے؛ کیوں کہ وضو عبادت ہے جو مظہر جمال ہے، تو مظہر جمال کا حصول مظہر غضب سے کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس لئے صحابہ کو سوال پیدا ہوا کہ کیا سمندر کے پانی سے جو مظہر غضب ہے وضو کر سکتے ہیں جو کہ وضو مظہر جمال ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا هو الطهور ماء ہ۔

(۲) سمندر میں خشکی سے زیادہ جانور رہتے ہیں وہیں زندگی بسر کرتے ہیں وہیں پیشاب پانچخانہ بھی کرتے ہیں وہیں مرکز پھول پھٹ بھی جاتے ہیں، صحابی کے ذہن میں سوال پیدا ہوا کہ اتنی کثرت سے پیشاب پانچخانے اتنی کثرت سے مردار سمندر میں پائے جاتے ہیں کیا اس کے باوجود سمندر کا پانی پاک ہے؟ اس لئے انہوں نے سوال کیا۔

(۳) سمندر کے پانی کا رنگ بدلا ہوا ہوتا ہے اس کا مزہ بھی بدلا ہوا ہوتا ہے پینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور جس پانی میں تغیر اوصاف ہو وہ پانی قابل استعمال نہیں رہتا ہے تو کیا اس تغیر اوصاف کے بعد بھی سمندر کے پانی سے وضو جائز رہے گا؟

(۴) قرآن میں ہے: وأنزلنا من السماء ماء طهورا (۳)، ہم نے آسمان سے پاک پانی اتارا ہے اور سمندر کا پانی تو آسمانی پانی نہیں ہے یہ تو زمینی پانی ہے یہ آیت بھی ان کے سوال کا منشاء بن سکتی ہے، انہی شبہات کو مٹانے کے لئے حضور ﷺ نے فرمایا هو الطهور ماء ہ کہ اس کا پانی پاک کرنے والا ہے اس لئے شبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قوله: هو الطهور ماء ہ: اگر آپ سائل کے جواب میں صرف نعم فرماتے کہ ہاں سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہو

توبات پوری ہو جاتی؛ لیکن آپ نے خاص مصلحت کے تحت یہ لمبا جملہ ارشاد فرمایا ہے: کیوں کہ اگر آپ صرف نعم فرماتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ سائل نے جو سوال کیا، اس حالت میں اگر ضرورت پیش آجائے تو وہ پانی استعمال کر سکتا ہے، سائل نے سوال کیا کہ ہم دریائی سفر کرتے ہیں اگر دریائی سفر کے دوران سمندر کے پانی کے استعمال کی ضرورت پیش آجائے تو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر آپ نعم فرماتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ایسی مجبوری کی حالت میں سمندر کے پانی کا استعمال کر سکتے ہو اس لئے آپ نے نعم کے بجائے ہو الطہور فرمایا تاکہ سمندر کے پانی کے سلسلے میں امت کو عام ضابطہ معلوم ہو جائے کہ یہ پانی سب کے لئے جائز ہے، نیز سوال کیا گیا تھا وضو کے بارے میں نعم کے ذریعہ صرف وضو کی اجازت معلوم ہوتی غسل کی اجازت نہیں معلوم ہوتی اور جب آپ نے ضابطہ بیان کیا تو اس سے وضو اور غسل دونوں کی اجازت معلوم ہو گئی، اسی طرح سفر و حضر اور اختیاری و اضطراری حالت کا حکم بھی معلوم ہو گیا۔

قوله الحل میتته: میتہ سے غیر مذبح جانور مراد ہے، سمندر کے جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خشکی کے جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ خشکی کے جانور میں دم مسفوح ہوتا ہے، ذبح کے ذریعہ اس کو نکالا جاتا ہے اور سمندر کے جانور میں دم مسفوح نہیں ہوتا ہے اس لئے ذبح کے ذریعہ اس کو نکالنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، الحل میتتہ میں میتہ کی اضافت ہضمیر کی طرف ہے یہ اضافت عہد خارجی کا ہے یا یہ اضافت جنس کی ہے، جو حضرات اضافت کو جنس کی لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں سمندر کے تمام جانور حلال ہیں جو کہتے ہیں کہ اضافت عہد خارجی کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف مچھلی حلال ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک کے نزدیک تمام دریائی جانور حلال ہے حتیٰ کہ وہاں کا کتا اور خنزیر بھی حلال ہے، امام احمد کے نزدیک مینڈک اور مگر مجھ کے سوا تمام دریائی جانور حلال ہے، امام شافعی سے متعدد اقوال مروی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مینڈک، مگر مجھ اور کچھوا کے علاوہ تمام جانور حلال ہیں، دوسرا قول احناف کے مطابق ہے کہ صرف مچھلی حلال ہے، تیسرا قول جو ان کے یہاں مفتی بہ ہے کہ صرف مینڈک حرام ہے، باقی تمام جانور حلال ہیں، امام نووی نے اسی کو ترجیح دی ہے، چوتھا قول جو جانور خشکی میں حلال ہے اسی طرح کا جانور دریائی حلال ہے اور جو جانور خشکی میں حرام ہے وہ دریائی بھی حرام ہے جیسے خشکی کا کتا اور خنزیر حرام ہے تو دریائی کتا اور خنزیر بھی حرام ہے۔

دلائل: جو حضرات مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور کو بھی حلال کہتے ہیں ان کی ایک دلیل یہی روایت الحل میتتہ ہے میتہ کی اضافت ہضمیر کی طرف جنسی اور استغراقی ہے لہذا تمام مردار حلال ہیں۔

دوسری دلیل: قرآن میں ہے وأحل لكم صيد البحر تمہارے لئے سمندر کے تمام شکار حلال کر دئے گئے، کسی جانور کا استثناء قرآن سے ثابت نہیں ہے اور جو حضرات بعض جانور کا استثناء کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ خباثت میں داخل ہے۔

احناف کی دلیل:

(۱) امام صاحب کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے ان کی ایک دلیل یہی حدیث ہے الحل میتتہ میں اضافت عہد خارجی کا ہے اور میتہ سے مراد خاص مچھلی ہے تمام جانور اس میں داخل نہیں ہے اور اس کی دلیل کہ اضافت عہد خارجی کا ہے وہ حدیث ہے اھلت لنا میتتان والدمان السمک والجراد (۱) کہ ہمارے لئے دو مردار حلال کیا گیا ہے، مچھلی اور ٹڈی دیکھو حدیث میں میتہ کی تفصیل کر دی گئی کہ میتہ سے مراد صرف مچھلی ہے اگر میتہ سے مراد عام ہوتا تو یہاں حدیث میں صرف میتہ کے ساتھ تخصیص کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

دوسری دلیل: (۲) قرآن میں ہے إنما حرم علیکم المیتة اس میں بھی میتہ عام ہے نہ بحری کی قید ہے نہ خشکی کی قید ہے، معلوم ہوا کہ تمام میتہ حرام ہے البتہ اھلت الخ کی وجہ سے مچھلی حرمت سے مستثنیٰ ہے۔

تیسری دلیل: (۳) نبی کریم ﷺ اور حضرات صحابہ سے مدت عمر مچھلی کے علاوہ کوئی دریائی جانور کھانا ثابت نہیں ہے۔ مالکیہ کا جواب: حضرات مالکیہ نے جو اھل لكم الصيد سے استدلال کیا ہے انہوں نے صید مصدر کو مفعول مصید کے معنی میں لیا ہے، امام صاحب کہتے ہیں کہ مصدر کو مفعول کے معنی میں لینے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ مصدر کو مفعول کے معنی میں لینا یہ معنی مجازی ہے اور مصدر کو مصدر کے معنی میں لینا یہ معنی حقیقی ہے اور جب معنی مصدری مراد لیا جاسکتا ہے تو مفعول کے معنی میں لینے کی ضرورت کیا ہے؟ آیت کا مطلب ہے سمندر کا شکار تمہارے لئے حلال کر دیا گیا ہے، گویا شکار کا حکم بیان کیا گیا ہے کھانا، پینا کھانے کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے، یہاں کھانے کی بات نہیں ہے بلکہ محرم کے حالت احرام میں شکار کرنے کی حلت و حرمت کی تفصیل کی گئی ہے، چنانچہ قرآن میں ہے حرم علیکم صید البحر ما دمتم حرما جب تک تم حالت احرام میں ہو تمہارے لئے بری جانور کا شکار حلال نہیں ہے البتہ بحری جانور کا شکار کر سکتے ہو،

معلوم ہوا کہ یہاں شکار کی حلت و حرمت کا بیان ہے نہ کہ شکار کئے ہوئے جانور کے کھانے کا اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں صید اپنے معنی مصدری پر ہے، حضرات شوافع نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ حضرات صحابہ نے عنبر استعمال کیا (۱) اور عنبر مچھلی نہیں ہے، معلوم ہوا کہ مچھلی کے علاوہ جانور بھی حلال ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر بھی مچھلی ہے، بخاری کی روایت میں اس عنبر کے لئے حوت کا لفظ استعمال کیا ہے (۲) اور حوت مچھلی کو کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ عنبر مچھلی کی ہی قسم ہے۔

فائدہ: سوال یہ ہوتا ہے کہ الحل میتتہ کا سائل کے سوال سے کیا تعلق ہے؟ انہوں نے سوال پانی کے بارے میں کیا تھا جانور کے بارے میں سوال نہیں کیا لہذا الحل میتتہ بظاہر ایک زائد جملہ ہے جس کا سوال سے کوئی تعلق نہیں ہے اور آپ ﷺ کا کلام جامع ہوا کرتا ہے، یہ زائد جملہ آپ نے کیوں بیان فرمایا؟ اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) دریائی سفر میں کبھی انسان کو پانی استعمال کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے سائل نے پانی کے متعلق سوال کیا، لیکن حضور نے سمجھا کہ کبھی سمندر میں کھانے کی بھی ضرورت پڑتی ہے اس لئے اگلا جملہ الحل میتتہ شفقتاً فرمادیا۔

(۲) نبی کریم نے سوال سے یہ اندازہ لگایا کہ سائل کو سمندر کے پانی کی طہارت و عدم طہارت کا مسئلہ معلوم نہیں، جب کہ اتنا زیادہ پانی ہے اور اتنے زیادہ پانی کے بارے میں کم عقل بھی سمجھ لیتا ہے کہ یہ پانی قابل استعمال ہے جب سائل کو پانی کا عام مسئلہ نہیں معلوم ہے تو اس کو جانور کا مسئلہ بھی نہیں معلوم ہوگا اس لئے جانور کا مسئلہ بھی بیان فرمادیا۔

(۳) غور کیا جائے تو الحل میتتہ سوال سے ہی متعلق ہے کیوں کہ سائل کو یہ شبہ تھا کہ سمندر میں بکثرت جانور مرتے ہیں، پھولتے ہیں کیا اس کے باوجود اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے؟ آپ ﷺ نے الطهور ماء ہ کے ذریعہ سمندر کے پانی کا حکم بیان کیا اور الحل میتتہ کے ذریعہ سائل کے شبہ کو زائل کیا، حل کے دو ترجمے ہو سکتے ہیں، حلال ہونا، پاک ہونا یعنی اس کا جانور حلال ہے لہذا حلال چیز سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے یا یہ کہ دریائی جانور پاک ہے، مرجائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کے بدن میں دم مفسوح نہیں ہوتا ہے، پس دریائی جانور پاک ہے اس لئے پانی بھی پاک ہے۔

(۱) فألقى لنا البحر دابة يقال له العنبر فأكلنا منه نصف شهر، صحيح البخاري باب غزوة سيف البحر، رقم

الحديث: ۴۳۶۱

(۲) وأمر أبو عبيدة فجعلنا جوعاً شديداً فألقى البحر حوتاً ميتاً لم ير مثله يقال له العنبر، صحيح البخاري باب قول

الله تعالى أحل لكم صيد البحر، رقم الحديث: ۵۴۹۳

(۵۳) بابُ التشديدِ في البولِ

(۷۴) حدثنا هنادٌ وَقُتَيْبَةُ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالُوا: نَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُوسٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: ”إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ: أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ، وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ“

وفي الباب: عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَأَبِي بَكْرَةَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي مُوسَى، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَرَوَى مَنْصُورٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ طَاوُوسٍ، وَرِوَايَةُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ وَسَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ: الْأَعْمَشُ أَحْفَظُ لِإِسْنَادِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ مَنْصُورٍ.

پیشاب کے سلسلے میں سخت وعید کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۴) ابن عباس کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ دونی قبروں کے پاس سے گزرے آپ ان کے پاس رک گئے اور پوچھا یہ قبریں کس کی ہیں؟ بتایا گیا کہ فلاں فلاں کی ہیں، آپ نے فرمایا ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور یہ عذاب کسی اہم معاملہ کی وجہ سے نہیں ہو رہا ہے، پھر آپ نے ایک قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ شخص اپنے پیشاب سے پردہ نہیں کرتا تھا اور دوسری قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ شخص چغلیاں کھایا کرتا تھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث منصور بھی مجاہد سے وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور وہ سند میں طاووس کا تذکرہ نہیں کرتے اور اعمش کی روایت جس میں طاووس کا ذکر ہے زیادہ صحیح ہے، میں نے ابو بکر محمد بن ابان کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش کو ابراہیم کی سندیں منصور سے زیادہ یاد تھیں۔

تشریح: پانی کے ابواب سے فراغت کے بعد اب چند ابواب نجاست کا ذکر کر رہے ہیں، امام ترمذی تمام نجاستوں میں صرف بول کے سلسلے میں تین ابواب ذکر کر رہے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ بول کی کچھ خصوصیت ہے یا تو اس لئے پیشاب کا

تذکرہ کیا گیا کہ اہل عرب پیشاب کے بارے میں بہت لا پرواہی کرتے تھے، کچھ لوگ پیشاب کو نجس سمجھتے ہی نہیں تھے، اس لئے ضرورت تھی اس پر تنبیہ کرنے کی جبکہ دیگر نجاستوں میں اتنی لا پرواہی نہیں کرتے تھے، اس لئے اس کی تنبیہ کی ضرورت نہیں تھی، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشاب میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو یہ ناپاک ہے، دوسرے یہ کہ ایسا ناپاک ہے کہ اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتا ہے، رگڑنے سے بھی پاک نہیں ہوگا، تیسری بات یہ کہ اگر اس سے لا پرواہی کی جائے تو یہ عذاب قبر کا سبب بنتا ہے اس لئے پیشاب سے بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔

قوله: إنهما يعذبان : ہما کا مرجع قبر نہیں ہے اس لئے کہ قبر کو عذاب نہیں ہوتا ہے بلکہ ضمنی طور پر مرجع صاحب قبر ہے۔
قوله: يمشى بالنميمة: نمیمہ، چغل خوری کرنا: چغل خوری کہتے ہیں کسی کے کلام کو دوسرے کے پاس نقل کرنا، فساد برپا کرنے کی غرض سے نقل کلام الغیر بغرض الفساد۔

تفصیلی روایت:

امام ترمذی نے روایت کو مختصر کر دیا ہے، تفصیلی روایت میں ہے کہ اس کے بعد آپ نے کھجور کی ایک شاخ منگوائی اور اس کے دو ٹکڑے کر کے دونوں قبر پر گاڑ دیا اور فرمایا: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا (۱) امید ہے کہ جب تک یہ دونوں شاخ ہری رہے گی ان دونوں کے عذاب میں تخفیف رہے گی، شاخ کے ہرے رہنے تک عذاب میں تخفیف کی تحدید ممکن ہے کہ آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوا ہو کہ جب تک شاخ ہری رہے گی عذاب میں تخفیف رہے گی، اس کے بعد پھر عذاب میں شدت آجائے گی، یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریمؐ نے خود شفاعت میں تحدید کر دی ہو کہ جب تک یہ شاخ ہری رہے ان کے عذاب میں تخفیف رہے۔

سوال: یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ شاخ ہے یا نبی کریمؐ کی شفاعت ہے؟

اس میں حضرات علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ شاخ تخفیف عذاب کا سبب ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شاخ اللہ کی تسبیح پڑھتی ہے اور اس تسبیح کا اثر صاحب قبر پر ہوگا، اور ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی، اسی وجہ سے آپ نے تحدید فرمادی کہ جب تک یہ ہری رہے گی عذاب میں تخفیف رہے گی اس لئے کہ جب تک ہری رہے گی اس میں جان ہوگی اور وہ تسبیح پڑھتی رہے گی اور جب سوکھ جائے تو وہ مردہ ہو جائے گی۔

لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جب تک شاخ ہری رہے گی تسبیح بیان کرے گی اور جب سوکھ جائے گی تو تسبیح بیان نہیں کریگی، اس لئے کہ قرآن میں مطلق ہے: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ** (۱) اس میں ہری اور خشک دونوں شامل ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ شاخ کے تسبیح سے تخفیف عذاب ہوتا ہے وہ کہتے ہیں جب شاخ کے تسبیح پڑھنے سے عذاب میں تخفیف ہو سکتی ہے تو اگر کوئی انسان قبر پر قرآن وغیرہ پڑھے تو بدرجہ اولیٰ قبر کے عذاب میں تخفیف ہوگی، معلوم ہوا کہ قبر پر قرآن و دعا وغیرہ کیا جاسکتا ہے، ان حضرات نے یہ بھی مسئلہ نکالا ہے کہ آپؐ کی پیروی میں قبروں میں شاخ ڈالا جاسکتا ہے۔

محققین کی رائے:

محققین کی رائے یہ ہے کہ شاخ تخفیف عذاب کا سبب نہیں ہے؛ بلکہ آپؐ کی دعا تخفیف عذاب کا سبب ہے اور جب تخفیف عذاب آپؐ کے دست مبارک کی وجہ سے ہے تو آپؐ کی پیروی میں شاخ نہیں ڈال سکتے ہیں، اس لئے کہ آپؐ نے غیب کی بات بتا کر کہ اس قبر والے کو عذاب ہو رہا ہے، شاخ گاڑی اور دعا فرمائی اور غیب کی بات کا بتانا آپؐ کی خصوصیات سے میں ہے، لہذا شاخ گاڑنا یہ بھی آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے اس میں آپؐ کی پیروی نہیں کی جاسکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آپؐ کی زندگی میں متعدد صحابہ کی وفات ہوئی، لیکن کسی کی قبر میں شاخ گاڑنا ثابت نہیں ہے، آپؐ کے بعد حضرات صحابہ نے متعدد حضرات کو دفن کیا، لیکن صحابہ سے شاخ گاڑنا ثابت نہیں، اگر یہ قابل اتباع چیز ہوتی تو صحابہ سب سے زیادہ آپؐ کی اتباع کرنے والے تھے، صرف ایک صحابی بریدہ بن حصیفؓ نے مرتے وقت اپنے قبر میں شاخ ڈالنے کی وصیت کی تھی ایک طرف ایک صحابی کا عمل دوسری طرف تمام صحابہ کا عمل ہے، ظاہر ہے کہ جمہور کا عمل قابل اتباع ہے۔

قبروں پر پھول چڑھانے کے حکم:

پھر اس شاخ کے بہانے لوگوں نے مختلف بدعات کو گھڑ لیا، شاخ کی جگہ قبروں پر پھول چڑھانے کو رائج کر دیا، کہاں قبر میں شاخ ڈالنا ہے؟ اور کہاں قبروں پر پھول چڑھانا ہے؟ بلکہ اس حدیث کی آڑ میں قبر پر چادر چڑھانے کا جواز ثابت کیا جا رہا ہے، جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ جہاں کسی جائز فعل کی وجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس جائز فعل کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے، آج کل مصر میں پھول چڑھانے کا رواج ہے اور مصریوں نے پھول چڑھانے کو نصاریٰ سے لیا ہے، یہ سب بدعت

ہے اس کا کہیں بھی ثبوت نہیں ہے، یہ حضرات کسی بزرگ کی قبر پر پھول چڑھاتے ہیں، کسی شرابی کی قبر پر پھول نہیں چڑھاتے ہیں، حالانکہ حضور نے کسی جنتی کے قبر پر نہیں، بلکہ ایسے انسان کے قبر پر شاخ ڈالا تھا جس کو عذاب ہو رہا تھا، حضور کی پیروی میں تو کسی شرابی کی قبر پر پھول چڑھانا چاہئے؛ حالانکہ یہ پھول چڑھاتے ہیں شیخ عبدالقادر جیلانی اور خواجہ معین الدین چشتی کی قبر پر یہ کون سا اتباع ہے؟

قوله: وما يعذبان في كبير: آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کو کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جا رہا ہے جب کہ اس پر گناہ کبیرہ کی تعریف صادق آ رہی ہے، کیوں کہ گناہ کبیرہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس گناہ پر وعید سنائی گئی ہو، پیشاب میں بے احتیاطی کی وجہ سے قبر میں عذاب ہو رہا ہے معلوم ہوا کہ پیشاب میں بے احتیاطی گناہ کبیرہ ہے، پھر گناہ کبیرہ کی نفی کیسے کی گئی؟ جب کہ بخاری میں عبارت ہے: وما يعذبان في كبير وإنه لكبير (۱) دیکھو بخاری میں وما يعذبان کے ذریعہ کبیرہ کی نفی کی گئی ہے، وإنه لكبير کے ذریعہ کبیرہ کا اثبات کیا گیا ہے، بظاہر اجتماع ضدین ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ایسا ہو سکتا ہے کہ آنحضور نے کبیرہ کی نفی اپنے قیاس سے کی، آپ نے سمجھا کہ پیشاب میں بے احتیاطی کبیرہ گناہ نہیں ہے، فوراً وحی کے ذریعہ آپ کے نظریے کی اصلاح کی گئی کہ کبیرہ کی نفی مت کیجئے بلکہ یہ کبیرہ ہے۔
(۲) کبیرہ کی نفی کی گئی ان دونوں کے اعتقاد کے اعتبار سے اور کبیرہ کا اثبات کیا گیا ہے، شریعت کے اعتبار سے۔
(۳) کبیرہ کے معنی مشقت کے ہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ دونوں ہیں تو کبیرہ؛ لیکن ایسا کبیرہ ہے کہ اس سے بچنے میں کوئی مشقت نہیں ہے۔

(۴) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگرچہ یہ دونوں صغیرہ گناہ ہیں؛ لیکن اصرار سے وہ کبیرہ بن گئے ہیں۔

قوله: مر على قبرين: یہ دونوں صاحب قبر کون ہیں؟ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ غیر مسلم تھے، لیکن یہ بات سیاق و سباق کے بالکل خلاف ہے، اگر یہ لوگ کافر تھے تو کافر کے پاس شرک سب سے بڑا گناہ ہے، پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ وما يعذبان في كبير؟ پھر آپ نے ان دونوں کے عذاب کی تخفیف کی دعا کی ہے، اگر یہ کافر ہوتے تو آپ ان کے عذاب کی تخفیف کی دعا کیوں کرتے؟ نیز ابن ماجہ کی روایت میں ہے مر بقبرين جدیدین (۲) ایک روایت میں

(۱) بخاری شریف، باب النمیمۃ من الکبائر، رقم الحدیث: ۶۰۵۵

(۲) ابن ماجہ، باب التشدید فی البول، رقم الحدیث: ۳۴۹

ہے کہ یہ جنت البقیع کا واقعہ ہے، یہ سب قرینہ ہے کہ وہ مسلمان تھے اور یہ مسلمانوں کا قبرستان تھا، اس لئے یہ دونوں غیر مسلم نہیں ہو سکتے ہیں۔

پیشاب میں بے احتیاطی عذاب کا سبب ہے:

امام ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ پیشاب میں احتیاط سے کام لینا چاہئے اس لئے کہ بے احتیاطی عذاب کا موجب ہے، حدیث میں ہے کہ قیامت میں سب سے پہلا سوال نماز کا ہوگا (۱) اور قبر میں سب سے پہلا سوال طہارت کا ہوگا (۲) اس لئے کہ قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو اور طہارت نماز کی پہلی منزل ہے۔

چغل خوری کی قباحت:

نمبہ یعنی چغل خوری کی تعریف کی گئی ہے نقل کلام الغیر بغرض الافساد کسی کی بات کو کسی کے سامنے فساد پیدا کرنے کی غرض سے بیان کرنا، یہ بہت برا کام ہے، حدیث میں آتا ہے لا یدخل الجنة نمام (۳) چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا، یہاں ایک بات سمجھ میں آتی ہے کہ دو آدمی کے درمیان اگر کوئی عداوت اور دشمنی ہو تو اس کو ختم کرنے کے لئے جھوٹ بولنا بھی جائز ہے؛ لیکن اگر دو آدمی میں فتنہ و فساد پھیلانا ہو تو سچی بات بھی حرام ہو جاتی ہے۔

قوله: قال أبو عیسیٰ: روی منصور هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس یہ سند منصور کی ہے اور اوپر کی سند اعمش کی ہے جو مجاہد کے شاگرد ہیں، مجاہد کے دوسرے شاگرد منصور ہیں: مجاہد کے دونوں شاگردوں کے درمیان سند میں اختلاف ہو گیا ہے، اعمش کی سند عن طاؤس عن ابن عباس اس سند میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ہے اور منصور کی سند ہے عن مجاهد عن ابن عباس، انہوں نے مجاہد اور ابن عباس کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، گویا مجاہد کے دونوں شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے، اعمش طاؤس کا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور منصور واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں، امام ترمذی دونوں سندوں میں اعمش کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں اور ترجیح کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہاں اثبات ونفی میں تعارض ہو رہا ہے اور اثبات ونفی میں تعارض ہو تو اثبات کو ترجیح ہوتی ہے؛ کیوں کہ مثبت روایت میں امر زائد ہے اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، دوسری وجہ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن ابان کو سنا

(۱) ترمذی شریف، باب ما جاء إن أول ما يحاسب به العبد صلاته، رقم الحديث: ۴۱۳

(۲) اتقوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد في القبر، المعجم الكبير للطبراني، رقم الحديث: ۳۴۴۱

(۳) صحیح مسلم، باب بیان غلط تحریم النمیمہ، رقم الحديث: ۱۶۸

انہوں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش ابراہیم کی سند کی زیادہ حافظ ہیں بمقابلہ منصور کے اور جب اعمش ابراہیم کی سند میں منصور سے احفظ ہیں تو دوسرے لوگوں کی سند میں بھی احفظ ہوں گے، معلوم ہوا کہ اعمش منصور سے زیادہ احفظ ہیں، اس لئے ان کی سند زیادہ قابل قبول ہے۔

امام بخاری کا نظریہ:

ترمذی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ امام بخاری نے منصور اور اعمش دونوں کی سند کو ذکر کیا ہے، بخاری کا دونوں سندوں کو ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں سندیں قابل قبول ہیں، ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہے، ابن حبان نے تصریح کی ہے کہ دونوں کی سند قابل قبول ہے جب تطبیق کی شکل بن سکتی ہے تو ترجیح کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ منصور اور اعمش دونوں ثقہ ہیں ممکن ہے مجاہد نے ابن عباس سے یہ حدیث دونوں طرح حاصل کی ہو، پہلے طاؤس کے واسطے سے پھر براہ راست ابن عباس سے حاصل کی ہو، اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اعمش کے شاگرد، شعبہ بن حجاج، اعمش سے اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح منصور بلا واسطہ طاؤس روایت کرتے ہیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کے پاس دونوں طرح کی روایت تھی، اس لئے امام ترمذی کا وروایۃ الاعمش اصح کہنا صحیح نہیں ہے، اور امام ترمذی کا وکیع کے حوالے سے یہ کہنا الاعمش أحفظ لاسناد ابراہیم من منصور یہ بات بھی بے جوڑ معلوم ہوتی ہے، یہاں تو ابراہیم کی سند کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے، اس لئے اس جگہ یہ کہنا کہ اعمش ابراہیم کی سند کے زیادہ حافظ ہیں، یہ تو بے محل بات ہے اور کیا ضروری ہے کہ اعمش ابراہیم کی سند کے احفظ ہوں تو دوسرے اساتذہ کی سند کے بھی احفظ ہوں؛ کیوں کہ تعلق کی زیادتی کی بنا پر بعض کی باتیں زیادہ یاد رہتی ہیں، ہو سکتا ہے کہ ابراہیم کی سند کے اعمش زیادہ حافظ ہوں اور دوسرے استاذ کی سند میں منصور زیادہ حافظ ہوں، اس لئے امام ترمذی کا اس بنیاد پر اعمش کی روایت کو ترجیح دینا محققین کی رائے کے بالکل خلاف ہے۔

(۵۴) بابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بُولِ الْغَلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

(۷۵) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَأَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، قَالَا: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ

عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَحْصَنٍ، قَالَتْ: دَخَلْتُ بَابِنِ لِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّهُ عَلَيْهِ.

وفي الباب عن عَلِيٍّ، وعائشة، وزينب، ولُبَّابةِ بِنْتِ الْحَارِثِ، وَهِيَ أُمُّ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَأَبِي السَّمْحِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو، وَأَبِي لَيْلَى، وابنِ عَبَّاسٍ.
قال أبو عيسى: وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ
مِثْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، قَالُوا: يُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ وَيُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَهَذَا مَا لَمْ يَطْعَمَا، فَإِذَا طَعَمَا غُسِلَا جَمِيعًا.

باہر کی غذا لینے سے پہلے بچے کے پیشاب پر چھینٹا دینے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۵) ام قیس بنت محسن فرماتی ہیں: میں اپنے بیٹے کو لے کر حضور کے پاس آئی جس نے ابھی تک باہری غذا استعمال نہیں کیا تھا تو اس نے آپ ﷺ کے گود میں پیشاب کر دیا، آپ ﷺ نے پانی مانگا اور اس پر چھڑک دیا۔
امام ترمذی فرماتے ہیں: بہت سے اہل علم صحابہ اور تابعین اور بعد کے لوگوں کا یہی قول ہے جیسے امام احمد اور امام اسحاق یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بچے کے پیشاب پر چھینٹا مارا جائے گا اور بچی کے پیشاب کو دھویا جائے گا اور یہ اس وقت ہے جب کہ بچے نے باہری غذا استعمال نہ کیا ہو اگر باہری غذا لیا ہو تو دونوں کے پیشاب کے دھویا جائے گا۔

فقہاء کے مذاہب:

دودھ پینے والے بچے کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک اور اگر ناپاک ہے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟
داؤد ظاہری دودھ پیتے بچے کے پیشاب کو پاک مانتے ہیں اور یہ اس مسئلے میں منفرد ہیں، جمہور ائمہ بول صبی کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں، البتہ طریقہ تطہیر میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں:
پہلا مذہب: لڑکے کے پیشاب میں نضح کافی اور لڑکی کے پیشاب میں غسل ضروری ہے، یہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

دوسرا مذہب: دونوں میں نضح کافی ہے، بول غلام کی طرح بول جا رہے ہیں بھی نضح کافی ہے، یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے۔
تیسرا مذہب: لڑکا، لڑکی دونوں کے پیشاب میں غسل ضروری ہے، نضح کافی نہیں ہے یہ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور سفیان ثوری کا مذہب ہے، البتہ امام محمد نے موطا امام محمد میں تصریح کی ہے کہ بول صبی کی تطہیر میں شریعت کی جانب سے کچھ تخفیف

آئی ہے، یعنی بول صبی میں غسل خفیف کافی ہے، اور بول جاریہ میں غسل شدید کی ضرورت ہے، امام محمد فرماتے ہیں حدیث کے اندر اسی طرح دونوں کے درمیان فرق آیا ہے، اس کے بعد امام محمد فرماتے ہیں: وبہ نأخذ وعليه أبو حنيفة. (۱)

امام شافعی کے نزدیک نضح کی حقیقت:

شوافع کے یہاں نضح کی دو تفسیر کی جاتی ہے، (۱) پانی اس کپڑے پر اتنا چھڑ کو کہ پانی پیشاب کو ڈھانپ لے چاہے تقطر نہ ہو، (۲) پانی کی مقدار پیشاب کی مقدار سے زیادہ ہو جائے، خواہ تقطر نہ ہو، بس کپڑا پاک ہو گیا نچوڑنے کی ضرورت نہیں، اس تفسیر کی بنا پر غور کرو کہ جب پانی ڈالا اور پیشاب اور پانی دونوں کپڑا میں ہی رہ گیا تو ایسی صورت میں تو ناپاکی کی مقدار اور بڑھ گئی پھر یہ عجیب بات ہے کہ جب ناپاکی کی مقدار کم تھی تو وہ ناپاک تھا اور جب پانی ڈال کر ناپاکی کی مقدار کو بڑھا دیا تو وہ پاک ہو گیا۔

ابن بطلال اور قاضی عیاض کا الزام:

یہی تفسیر دیکھ کر قاضی عیاض مالکی اور ابوالحسن ابن بطلال مالکی الزام دیتے ہیں کہ اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک بول صبی پاک ہے، ابن بطلال کی اس بات کو نقل کر کے امام نووی بہت خفا ہو رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے امام پر الزام ہے، ہمارے امام کے نزدیک بول صبی ناپاک ہے؛ حالانکہ ابن بطلال اور قاضی عیاض کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ رشح اور نضح کی جو تفسیر شوافع کرتے ہیں ان دونوں تفسیر کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بول صبی پاک ہے؛ کیوں کہ دونوں تفسیر کی بنیاد پر پیشاب کپڑے میں رہ گیا ہے اس سے نکلا نہیں ہے اس کے باوجود کپڑا پاک ہونے کا مطلب یہی ہے کہ بول صبی پاک ہے۔

امام نووی کی طرف سے ابن بطلال کا جواب:

ابن بطلال کے اس الزام کا جواب علامہ نووی نے یہ دیا ہے کہ امام کے نزدیک بول صبی ناپاک ہے، لیکن اس کے پاک کرنے کا طریقہ بجائے غسل کے نضح اور رش ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے احناف استنجاء بالحجارہ کو جائز کہتے ہیں جب کہ یہ بات معلوم ہے کہ پتھر کے ذریعہ مکمل طور پر نجاست کا قلع قمع نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود شریعت نے استنجاء بالحجر کو طہارت

(۱) قال محمد قد جاء ت رخصة في بول الغلام إذا كان لم يأكل الطعام، موطاء امام محمد، باب الغسل من بول الصبي، رقم الحديث: ۴۰

مان لیا ہے، اسی طرح بول صبی تو ناپاک ہے؛ لیکن رشح اور نضح شریعت کے یہاں تطہیر کا طریقہ ہے، لیکن امام نووی کی بات درست نہیں ہے، اس لئے کہ استنجاء بالحجارہ میں نجاست کی تقلیل اور کمی ہوتی ہے اور اتنی نجاست رہ جاتی ہے جو معفو عنہ کے درجہ میں ہے، ہم لوگ استنجاء بالحجارہ کو جائز اس لئے مانتے ہیں کہ وہاں نجاست کی تقلیل ہو جاتی ہے اور بول صبی میں پانی ڈالنے کے بعد نجاست کی تکثیر ہو جاتی ہے اور تکثیر کو تقلیل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

شوافع کی تاویل:

امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، قاضی ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے شوافع کی طرف سے نقل کیا ہے کہ ایک ہے پانی میں نجاست کا پڑنا اور ایک ہے پانی کا نجاست میں پڑنا دونوں میں فرق ہے پانی میں نجاست پڑ جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا اور اگر نجاست میں پانی پڑ جائے تو نجاست پاک ہو جائیگا، اس لئے کہ اس صورت میں پانی غالب رہے گا اور وہ نجس چیز کو پاک بنادے گا، یہ فلسفہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ کدو پر چھری گرے تو کدو کٹے گا اور چھری پر کدو گرے تو چھری کٹے گی؛ حالانکہ یہ فلسفہ غلط ہے، دونوں صورت میں کدو کو ہی کٹنا ہے، پانی نجاست میں گرے یا نجاست پانی میں گرے، ہر حال میں پانی ناپاک ہوگا، شوافع کا فلسفہ درست نہیں ہے۔

بول صبی کے سلسلے میں احناف کے دلائل:

بول صبی کے سلسلے میں مسلم شریف میں پانچ قسم کے الفاظ آئے ہیں (۱) رشح (۲) نضح (۳) اتباع، اتباع علیہ الماء مسلسل پانی بہانا (۴) صب (۵) لم یغسلہ غسلا، لم یغسلہ غسلا کا مطلب ہے کہ دھویا تو گیا ہے، لیکن دھونے میں تاکید نہیں کی گئی ہے، عربی کا قاعدہ ہے کہ جب نفی کلام موکد پر داخل ہوتا ہے تو موکد کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ تاکید کی نفی کرتا ہے، مثلاً کہو لم یضربہ ضرباً، یہاں ضرب کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ تاکید یعنی زیادہ مارنے کی نفی ہے۔

طریقہ استدلال: اگر رشح اور نضح کی وہ تفسیر کی جائے جو حضرات شوافع نے کی ہے تو صب کا کیا مطلب ہوگا؟ کیوں کہ صب کے معنی تو بہانے کے آتے ہیں، اسی طرح اتباع کے معنی آتے ہیں مسلسل پانی دھارنا، اس لئے اگر رشح اور نضح کے وہ معنی لئے جائیں جو شوافع نے لیا ہے تو صب اور اتباع اس کے معارض ہو جائیگا اور صب اور اتباع کے معنی پر عمل نہیں ہو سکے گا، رشح کا لفظ بتلاتا ہے کہ پانی اسی کے اندر رہ گیا تھا طر نہیں ہوا، اور صب کا لفظ بتلاتا ہے کہ پانی بہہ گیا یعنی اس سے نکل گیا، اگر شوافع رشح اور نضح کے معنی پر عمل کرتے ہیں تو گویا صب، اتباع اور لم یغسلہ غسلا پر عمل ان کا چھوٹ گیا؛ حالانکہ

قاعدہ یہ ہے کہ جہاں روایتوں میں تعارض ہو وہاں روایت کی ایسی تشریح کی جائے کہ تمام روایتوں میں تطبیق ہو جائے، اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں رشح اور نضح کا ایسا ترجمہ کرو جو صواب اور اتباع کے خلاف نہ ہو، اس لئے امام صاحب نے یہاں رشح اور نضح کے معنی غسل خفیف کیا ہے، اب تمام روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

نضح کے معنی غسل خفیف کے ہیں:

اب ہمیں غور کرنا ہے کہ نضح کے معنی غسل خفیف سے کرنا کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر ہے یا نہیں؟ ترمذی ص: ۳۱ میں باب فی المذی یصیب الثوب کے ذیل میں ہے یکفیک ان تأخذ کفاً من ماء فتنضح به ثوبک (۱) کہ کپڑے میں مٹی لگ جائے تو نضح کرو، آگے امام ترمذی فرماتے ہیں: اختلف أهل العلم في المذي یصیب الثوب قال بعضهم لا یجزي إلا الغسل وهو قول الشافعي دیکھو یہاں حدیث میں نضح کا لفظ آیا ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں نضح کے معنی غسل کے ہیں، اسی طرح ص: ۳۵ باب ما جاء فی غسل دم الحيض من الثوب ہے، اس میں روایت کے الفاظ ہیں حتیہ ثم قرصیه بالماء ثم رشیه ثم صلی فیہ (۲) یہاں امام ترمذی فرماتے ہیں: وقد اختلف أهل العلم فی الدم یكون علی الثوب فیصلی فیہ قبل أن یغسله اگر کپڑے پر خون لگ جائے اور دھونے سے پہلے نماز پڑھ لے تو اس کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، فقال بعض أهل العلم من التابعین إذا کان الدم مقدار الدرهم فلم یغسله فصلی فیہ اعد الصلاة کہ بعض تابعین اہل علم کہتے ہیں کہ اگر خون مقدار درہم ہو اور بغیر دھوئے نماز پڑھ لے تو نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، آگے امام ترمذی فرماتے ہیں: وقال الشافعي يجب علیه الغسل دیکھئے حدیث میں رشح کا لفظ ہے، اور امام شافعی غسل کا معنی لے رہے ہیں، اب بتاؤ یہاں نضح اور رشح کے معنی غسل کے لے رہے ہیں اور بول صبی میں رشح اور نضح کے معنی غسل کے نہیں لے رہے ہیں؛ جب کہ مسلم کی روایت میں نضح کے علاوہ صب، اتباع اور لم یغسله غسلاً کا لفظ آتا ہے، کیا برا کہا ابن بطلال اور قاضی عیاض نے کہ جب پیشاب رہ گیا اور پانی بھی رہ گیا، پھر اس کو پاک کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ بول صبی آپ کے نزدیک پاک ہے، یہی وجہ ہے علامہ خطابی جو شافعی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بول صبی میں رشح کے معنی غسل ہی لینا زیادہ بہتر ہے۔

(۱) ترمذی، باب فی المذی یصیب الثوب، رقم الحدیث: ۱۱۵

(۲) ترمذی، باب ما جاء فی غسل دم الحيض من الثوب، رقم الحدیث: ۱۳۸

دوسری بات: پیشاب کے سلسلے میں اوپر امام ترمذی نے باب قائم کیا ہے التشدید فی البول کہ شریعت نے پیشاب کے معاملہ میں بڑی سختی کی ہے، سختی کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس میں احتیاط کیا جائے اس کو دھو کر نجاست کو اس سے نکال دیا جائے نہ کہ صرف پانی چھڑک کر نجاست اسی میں رہنے دیا جائے، اور استنذہوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه میں البول عام ہے اس میں بول صبی بھی داخل ہے اور بول بالغ بھی، لہذا بول صبی سے بھی احتراز کرنا چاہئے۔

بول صبی اور بول جاریہ میں فرق کی وجہ:

امام محمد نے ذکر کیا ہے بول صبی میں غسل خفیف کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل خفیف کافی نہیں ہے، اسی طرح حضرات شوافع بھی بچے اور بچی کے پیشاب میں فرق کرتے ہیں اس فرق کی علماء نے مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) لڑکے اور لڑکی کے مزاج میں فرق ہوتا ہے، مرد کا مزاج گرم ہوتا ہے اور عورت کا مزاج سرد ہوتا ہے، دونوں کے پیشاب میں فرق کی وجہ مزاج کا اختلاف ہے، جب مرد کا مزاج گرم تو اس کا اثر تمام چیزوں پر پڑے گا اور قاعدہ ہے کہ پانی میں اگر گرمی آجائے تو اس میں لطافت اور خفت آجاتی ہے، تجربہ کر کے دیکھ لو، پانی کو گرم کرو تو گرم ہونے کے بعد پانی اتنا ہلکا ہوتا ہے کہ بھانپ بن کر اڑنے لگتا ہے، اور جس پانی میں ٹھنڈک ہوگی اس میں بھاری پن ہوگا، پس چونکہ مرد کے مزاج میں گرمی ہے، اس لئے اس کے پیشاب میں خفت ہوگی اور خفیف چیز جلد زائل ہو جاتی ہے، اس لئے غسل خفیف کافی ہے اور عورت کے مزاج میں ٹھنڈک ہے اس لئے اس کے پیشاب میں بھاری پن ہوگا اور ثقیل چیز جلد زائل نہیں ہوتی، اس لئے اس میں غسل خفیف کافی نہیں، غسل شدید کی ضرورت ہے۔

(۲) لڑکے کے پیشاب کا راستہ تنگ ہوتا ہے اس لئے پیشاب معمولی جگہ پڑے گا اور لڑکی کے مخرج میں پھیلاؤ ہوتا ہے جس سے پیشاب دور تک پھیل جائے گا، اس لئے لڑکی کے پیشاب کو دھونے میں اہتمام زیادہ ہونا چاہئے۔

(۳) لڑکے کی طرف لوگوں کا رجحان زیادہ ہے اس لئے کہ لڑکے کو گود میں زیادہ لیا جاتا ہے اس لئے پیشاب کا واقعہ بھی زیادہ ہوگا، پس لڑکے کے پیشاب میں ابتلاء عام ہے، اور جہاں عموم بلوئی ہو وہاں تخفیف کی جاتی ہے اس لئے لڑکے کے پیشاب میں غسل خفیف کو کافی قرار دیا، اور لڑکی کے پیشاب میں ابتلاء عام نہیں ہے، اس لئے وہاں غسل خفیف کو کافی نہیں قرار دیا گیا؛ لیکن یہ وجہ درست نہیں ہے لڑکے کی طرف زیادہ رجحان اور لڑکی کی طرف کم رجحان، یہ تو زمانہ جاہلیت کی بات ہے، اور اب بعض جگہوں پر لوگوں کا میلان لڑکی کی طرف زیادہ ہوتا ہے پھر یہ فرق عام لوگوں کے ساتھ تو ہو سکتا ہے، لیکن ماں کی نگاہ میں تو لڑکا، لڑکی دونوں برابر ہے، لہذا یہ وجہ عقل سے بعید اور مزاج شریعت کے

خلاف ہے۔

(۴) امام شافعی دونوں میں فرق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ لڑکے کا پیشاب مٹی اور پانی سے پیدا ہوتا ہے اور لڑکی کا پیشاب خون اور گوشت سے پیدا ہوتا ہے، خود امام شافعی اپنے جواب کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ دیکھو لڑکے کو مناسبت حضرت آدم علیہ السلام سے ہے، اس لئے کہ لڑکا صنف مذکر ہے اور حضرت آدم بھی صنف مذکر ہیں، یہی وجہ ہے لڑکے کے اندر شکل و صورت حضرت آدم سے زیادہ ملتی جلتی ہے، اسی طرح لڑکوں کے عادات و اخلاق بھی حضرت آدم سے ملتے جلتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ لڑکوں کو حضرت آدم سے زیادہ مناسبت ہے اور لڑکی کو حضرت حوا سے زیادہ مناسبت ہے؛ کیوں کہ لڑکیوں کی شکل و صورت حضرت حوا کی طرح ہے، اور صفات و اخلاق بھی حضرت حوا کی طرح ہیں، اور حضرت حوا کی پیدائش ہوئی ہے حضرت آدم کے بائیں پسلی سے اور بائیں پسلی میں خون اور گوشت ہے، پس معلوم ہوا کہ حضرت حوا پیدا ہوئی ہیں خون اور گوشت سے، پس تمام صنف میں وہی بات ہوگی جو حضرت حوا کے اندر تھی، گویا امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر صنف میں صنف اول کا لحاظ کیا جائے گا، پس لڑکوں کے صنف اول حضرت آدم ہیں جن کی پیدائش مٹی اور پانی سے ہوئی ہے، پس ہر لڑکے کی پیدائش میں مٹی اور پانی شامل ہے اور اس کے پیشاب میں بھی مٹی اور پانی شامل ہے، اور لڑکیوں کے صنف اول حضرت حوا ہیں جن کی پیدائش گوشت اور خون سے ہوئی ہے، پس ہر لڑکی کی پیدائش میں گوشت اور خون شامل ہے اور خون ناپاک ہے، اس لئے لڑکیوں کے پیشاب میں ناپاک کی زیادہ ہے، یہ امام شافعی نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

(۵۵) بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُوْكَلُ لَحْمُهُ

(۷۶) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزَّعْفَرَانِيُّ، نَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، نَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، أَنَا حَمِيدٌ وَقَتَادَةُ وَثَابِتٌ، عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ: "اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا" فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفَقُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خَلْفٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَالْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ، قَالَ أَنَسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكِدُّ الْأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا، وَرُبَّمَا قَالَ حَمَّادٌ: يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن أنس، وهو قول أكثر أهل العلم قالوا: لا بأس ببول ما يؤكل لحمه.

(۷۷) حدثنا الفضل بن سهل الأعرج، نا يحيى بن غيلان، نا يزيد بن زريع، نا سليمان التيمي، عن أنس بن مالك، قال: إنما سمل النبي ﷺ أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة.

قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعلم أحداً ذكره غير هذا الشيخ عن يزيد بن زريع.

وهو معنى قوله: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ وقد روي عن محمد بن سيرين أنه قال: إنما فعل النبي ﷺ هذا قبل أن تنزل الحُدُودُ.

ماکول اللحم جانور کے فضلات کا حکم

ترجمہ: حدیث (۷۶) حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے، پس مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی اور ان کو جو بیماری لاحق ہو گئی، (پیٹ کی ایک خاص بیماری کا نام ہے) پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں بھیج دیا اور فرمایا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پیو، پس انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کیا اور اونٹ ہانک کر لے گئے اور اسلام سے پھر گئے، پس ان کو رسول اللہ کے پاس لایا گیا، پس آپ نے ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دیں، اور ان کو حرہ میدان میں ڈال دیا، حضرت انسؓ کہتے ہیں میں ان میں سے ایک کو دیکھتا تھا کہ زمین کو اپنے منہ سے کاٹتا تھا، یہاں تک کہ وہ مر گیا، اور حماد بن سلمہ نے کبھی یکدہ کے بجائے یکدم کہا ہے (معنی دونوں کے ایک ہیں)

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ حدیث دیگر اسانید سے بھی حضرت انسؓ سے روایت کی گئی ہے اور وہ اکثر اہل علم کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ ماکول اللحم کے جانوروں کے پیشاب میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

حدیث (۷۷) حضرت انسؓ کہتے ہیں: نبی کریمؐ نے ان کی آنکھوں میں گرم سلائی اس لئے پھیری تھی اس لئے کہ انہوں نے چرواہے کی آنکھوں میں گرم سلائی پھیری تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے یہ حدیث بیان کی ہے سوائے اس شیخ کے یزید بن زریج سے روایت کرتے ہوئے اور یہی مطلب ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد والجروح قصاص کا اور محمد بن سیرین سے روایت کیا گیا ہے کہ نبی ﷺ نے یہ عمل حدود نازل ہونے سے پہلے کیا تھا۔

حدیث کی تشریح:

إن ناسا من عرينه، عرينه عنہ کی تصریح ہے، عرنہ عرفات کے قریب ایک وادی کا نام ہے، یہ لوگ وہیں کے رہنے والے تھے، یہاں حدیث میں صرف عرینہ کا لفظ ہے، بخاری میں عکل أو عرینہ ہے، دو قبیلے کا ذکر ہے، اور ”أو“ کے ساتھ ہے، اور بعض روایت میں عکل و عرینہ واو کے ساتھ ہے، گویا روایت میں اختلاف ہے، تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ بعض راوی نے اختصاراً صرف عرینہ کا لفظ ذکر کیا اور بعض نے شک کے ساتھ عکل او عرینہ ذکر کیا؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ دونوں قبیلے کے لوگ تھے، اس لئے ایک راوی نے واو کے ساتھ عکل و عرینہ ذکر کیا ہے، بعض روایت میں یہ تفصیل آتی ہے کہ عکل اور عرینہ دونوں قبیلے کے لوگ تھے، عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی تھے، کل سات آدمی تھے عرینہ یہ عدنان قبیلے کی شاخ ہے اور عکل قحطان قبیلے کی شاخ ہے، بخاری میں ایک روایت ہے کہ کل آٹھ آدمی تھے، ساتھ اور آٹھ والی روایت میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ چار تو عرینہ کے تھے اور تین عکل کے تھے اور ایک کسی دوسرے قبیلے کے ان کے ہمراہ ہو گئے تھے، بعض راوی نے عکل و عرینہ کے سات آدمی کو ذکر کیا اور آٹھواں شخص تابع تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا، لیکن بخاری نے اس آٹھویں آدمی کو بھی ذکر کیا۔

قوله: فاجتووها: آب و ہوا کی ناموافقت کی وجہ سے پیٹ کی ایک خاص بیماری کو جو کہا جاتا ہے جس میں پیٹ پھول جاتے ہیں اور چہرے پیلے پڑ جاتے ہیں، بعض روایتوں میں آتا ہے مصفرة ألوانهم (۱) کہا جاتا ہے کہ یہ استسقاء کی بیماری تھی جس میں آدمی کی پیاس ختم نہیں ہوتی ہے، یہ لوگ دیہات کے تھے زیادہ تر ان کا گزارہ دودھ پر تھا، مدینہ میں ان کو دودھ نہیں مل رہا تھا، اس لئے ان کو یہ بیماری لاحق ہوئی، انہوں نے حضور سے اس کی شکایت کی تو جہاں صدقہ کے اونٹ تھے آپ نے ان کو وہاں بھیج دیا۔

قوله: في ابل الصدقة: یہاں تو صدقہ کے اونٹ کا تذکرہ ہے، بعض روایت میں ابل رسول اللہ کا تذکرہ ہے (۲)

(۱) مستخرج أبي عوانة، باب بيان إقامة الحد على من يرتد، رقم الحديث: ۶۱۱۰

(۲) اعارو على ابل رسول الله، ابوداؤد، باب ما جاء في المحاربة، رقم الحديث: ۴۳۶۹

کہ حضور کے اونٹ جہاں چرتے تھے وہاں بھیجا تھا دونوں روایت میں تطبیق اس طرح ہے کہ جہاں صدقہ کے اونٹ چرا کرتے تھے وہیں پر رسول اللہ ﷺ کے اونٹ بھی چرا کرتے تھے، جو آپ کو غنیمت میں ملا تھا، اس لئے مختلف انداز سے تعبیر کر دیا گیا ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے (۱) کہ جس وقت یہ لوگ شکایت لے کر آئے تھے اسی وقت آپ ﷺ اپنے اونٹ چرواہے کے ہاتھ سے بھیج رہے تھے کہ اس کو صدقہ کے اونٹوں کے ساتھ شامل کر دو، آپ نے ان لوگوں کو اسی چرواہے کے ساتھ بھیج دیا اور یہ چرواہا حضور کے اونٹ لے کر جا رہا تھا اس لئے اہل رسول اللہ کہہ دیا۔

قوله: اشربوا من ألبانها وأبوالها: آپ نے فرمایا کہ وہاں جا کر اونٹ کا دودھ اور اس کا پیشاب پی لیا کرنا، آپ نے اونٹ کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب ان کے لئے بطور دواء تجویز فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ جو بیماری ان کو تھی اس کے ازالہ کے لئے اونٹ کا پیشاب مفید تھا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس کی روایت ان في أبوال الإبل شفاء من ذربة بطونها (۲) کہ اونٹ کے پیشاب میں پیٹ پھولنے کی بیماری کا علاج ہے، بوعلی سینا جو حکیموں کا رئیس ہے، انہوں نے اپنی کتاب القانون میں لکھا ہے کہ اونٹ کے پیشاب میں استسقاء کی بیماری کا علاج ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرب کے اونٹ دو طرح کی گھانس چرتے ہیں، شیخ اور قیصوم اور ان دونوں گھانس میں استسقاء کی بیماری کا علاج ہے جب اونٹ چرتے ہیں تو اس کے پیشاب میں بھی اس کا اثر آئے گا، لہذا اس کا پیشاب بھی اس مرض کے لئے دواء بن جائیگا اس لئے حضور نے ان حضرات سے کہا کہ تم جاؤ صدقہ کے اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرو، ان لوگوں نے آپ کی ہدایت کے مطابق استعمال کیا اور اچھے اور تندرست ہو گئے، اب ان کو شرارت سوچھی اور انہوں نے صدقہ کے اونٹوں کو غصہ کرنا چاہا اس پر حضور کے چرواہے حضرت یسار نے جو آپ کے غلام تھے انہوں نے مزاحمت کی ان لوگوں نے حضرت یسار کو بے دردی سے قتل کر دیا، ان کے آنکھ میں کانٹے چھوئے اور آنکھ کو پھوڑ دیا اور پتی ہوئی ریت پر تڑپا کر مار دیا (۳) بعض حضرات کہتے ہیں یہ چرواہے حضرات ابوذر کے صاحبزادے تھے، ان کو مار کر صدقہ کے اونٹ لے کر بھاگ نکلے، دوسرے راعی نے جا کر خبر دی تو ان کا پیچھا کیا گیا، وہ لوگ پکڑے گئے، آپ نے ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کو خلاف جانب سے کٹوا دیا، مثلاً داہنا ہاتھ کا ٹاٹا گیا تو بائیں پاؤں کا ٹاٹا گیا، یہ وہی سزا ہے جو قرآن میں قطاع طریق کے لئے مذکور ہے۔

(۱) فتح الباری، قوله أبوال الإبل والدواب والغنم، رقم الحديث: ۲۳۳

(۲) المعجم الكبير للطبراني باب حنش صنعاني عن ابن عباس، رقم الحديث: ۱۲۹۸۶

(۳) واسم راعي النبي ﷺ المقتول يسار، فتح الباری، کتاب الوضوء تحت رقم الحديث: ۲۳۳ ج ۱/۴۸۸

قوله: سمر أعینهم: سَمَرَ بھی ہے سَمَرَ تَفْعیل سے بھی اور بعض روایت میں سَمَلَ لام کے ساتھ بھی ہے، سب کے معنی ہیں آنکھ کو پھوڑ دینا، بعض روایت میں تفصیل ہے کہ سرے کی سلائی کو گرم کرو اور ان کی آنکھوں میں پھیرو، چونکہ انہوں نے چرواہے کے ساتھ یہی کیا تھا، اس لئے آپ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا، پھر ان کو گرم زمین پر ڈال دیا، حرہ مدینہ کی پتھریلی زمین ہے، وہاں چھوٹے چھوٹے پتھر تھے اور پتھریلی زمین زیادہ گرم ہوتی ہے، اس لئے آپ نے ان کو حرہ میں ڈال دیا، حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں دیکھ رہا تھا کہ سخت پیاس کی وجہ سے وہ منہ سے زمین کو کاٹ رہے تھے، یہاں تک کہ ٹپ ٹپ کے پیاس کی وجہ سے مر گئے۔

قوله: وقد روی محمد بن سیرین: جس طرح ان لوگوں کو سزا دی گئی یہ مثلہ ہے جو شریعت میں ناجائز ہے، نبی کریمؐ نے مثلہ کی ممانعت فرمائی ہے، نسائی میں روایت ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں: یحٰث فی خطبتہ علی الصدقة وينهى عن المثلة (۱) کہ آپ ﷺ صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے، ہاتھ کاٹنا، پاؤں کاٹنا، آنکھ پھوڑنا یہ صورت بگاڑنا ہے جس کی حدیث میں ممانعت ہے، پھر حضور نے کیسے یہ کام کیا؟ محمد بن سیرین اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آپ نے حدود کی آیت نازل ہونے سے پہلے کیا تھا، ابتداء اسلام میں مثلہ کرنا ممنوع نہیں تھا، جب حدود کی آیت اتری تب آپ نے مثلہ کو منسوخ کر دیا۔

قوله: وهو قول أكثر أهل العلم: روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، اس سے امام ترمذی مسئلہ مستنبط کرتے ہیں کہ اس سے بول مایہ کل لحمہ کی طہارت ثابت ہوتی ہے؛ کیوں کہ اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو ان کو اس کی اجازت نہ ہوتی اور چونکہ آپ نے اونٹ کے پیشاب کے پینے کی اجازت دی تھی اور اونٹ ماکول اللحم جانور ہے، پس اس پر قیاس کرتے ہوئے تمام ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہوگا، امام ترمذی کہتے ہیں اکثر اہل علم اس روایت کی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب کی حلت کے قائل ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

امام مالک، امام احمد، امام محمد، بعض شوافع جیسے ابن منذر وغیرہ بول مایہ کل لحمہ کو پاک کہتے ہیں، امام بخاری بھی اس مسئلے میں انہی حضرات کے ساتھ ہیں، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور بول مایہ کل لحمہ کو ناپاک قرار دیتے ہیں،

(۱) سنن النسائی، باب النهی عن المثلة، رقم الحدیث: ۴۰۴۷، بخاری، باب قصة عكل وعريضة، رقم الحدیث: ۴۱۹۲

بول مایوکل لحمہ امام صاحب کے نزدیک عام ناپاکی کی طرح ہے اس لئے اس کا استعمال علاجاً بھی جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اضطراری حالت ہو جائے اور ماہر طبیب یہ کہے کہ پیشاب کے علاوہ اس کا کوئی علاج نہیں ہے تو ایسی حالت میں ناپاک چیز کا استعمال جائز ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ پیشاب ناپاک ہے البتہ حدیث میں دواء استعمال کی اجازت دی گئی، اس لئے بطور دواء کے استعمال کر سکتے ہیں خواہ اضطراری حالت ہو یا اختیاری حالت ہو۔

امام مالک کے دلائل:

(۱) حدیث باب ہے کہ ایک مسلمان کو آپ نے پیشاب پینے کی اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہا آپ مسلمان کو ناپاک چیز پینے کی اجازت نہیں دیں گے اور آپ نے یہ بھی حکم نہیں دیا کہ پیشاب پی کر منہ دھولینا یا اگر پینے کے دوران کپڑا کو لگ جائے تو دھولینا اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو حضور کچھ نہ کچھ تفسیر ضرور کرتے۔

(۲) طحاوی کی روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے (۱) ظاہر ہے کہ عرینہ کے لوگوں نے پیشاب استعمال کیا اور ان کو شفاء ہو گئی اگر یہ ناپاک ہوتا تو ان کو شفاء نہیں ہونی چاہئے تھی۔

(۳) آپ ﷺ نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے صلوا فی مرائب الغنم (۲) اگر بول مایوکل لحمہ جائز نہ ہوتا حضور بکری کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت نہ دیتے۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس روایت سے بول مایوکل لحمہ کی طہارت پر مطلقاً استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس کے معارض روایتیں بھی ہیں مثلاً ما قبل میں گذرا کہ ایک قبر والے کو پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے عذاب ہو رہا تھا (۳) اسی طرح روایت ہے استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه (۴) ان دونوں روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشاب ناپاک ہے اور عرینین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پیشاب کا استعمال کرایا ہے،

(۱) عن أبي وائل قال: اشتكى رجل منا فنعت له السكر فأتينا عبد الله فسألناه فقال: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم، طحاوی: باب حکم بول مایوکل لحمہ، رقم الحديث: ۶۵۲

(۲) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ صلوا في مرائب الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل، ترمذي باب ما جاء في الصلاة في مرائب الغنم، رقم الحديث: ۳۴۱، مصنف ابن أبي شيبة، الصلاة في أعطان الإبل: ۳۸۹۴

(۳) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ أكثر عذاب القبر من البول، ابن ماجه، باب التشديد في البول، رقم الحديث: ۳۴۸

(۴) دارقطني، باب نجاسة البول، رقم الحديث: ۳۴۹

پس دونوں میں تطہیق کی صورت یہ ہے کہ ضابطہ میں پیشاب ناپاک ہے، البتہ خلاف قیاس حضور نے عربین کو پیشاب استعمال کرایا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ہو اس کو اپنے مورد پر خاص رکھا جاتا ہے اس پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے، پس عربین کی روایت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ علاج کے طور پر پیشاب استعمال کر سکتے ہیں باقی دیگر حالات میں پیشاب ناپاک ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی دلیل:

(۱) استنزهوا عن البول قاعدہ کلیہ اور عام ہے، البول میں الف لام استغراقی ہے اس میں بول مایو کل لحمہ اور مالا یو کل لحمہ سب شامل ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بول مطلقاً ناپاک ہو۔

(۲) ما قبل میں گزر چکا ہے کہ دو آدمی کو عذاب قبر ہو رہا تھا ایک کو پیشاب سے نہ بچنے کی بناء پر اور عذاب ہونا ناپاک ہونے کی دلیل ہے، اگر نور الانوار کا یہ جز بھی ملا لو کہ آنحضور ایک شخص کو دفن کر کے آئے تو آپ کے چہرے کا رنگ فق ہو گیا، آپ نے ان کی بیوی سے دریافت کیا تو بیوی نے جواب دیا کہ وہ بکریاں چراتا تھا اور پیشاب سے بچتا نہیں تھا، آپ نے اس وقت فرمایا: استنزهوا عن البول (۱) اس سے معلوم ہوا بول مایو کل لحمہ ناپاک ہے۔

(۳) شریعت کا ضابطہ پاکی اور ناپاکی کے سلسلے میں یہ ہے کہ جس چیز میں تغیر ہو جائے بد بو اور فساد کی طرف وہ ناپاک ہے، جیسے پانی پینے کے بعد پیشاب بنتا ہے اور اس میں نین اور بد بو آتی ہے وہ ناپاک ہے، اسی طرح جو چیز اچھائی کی طرف جائے جیسے خون بدل کر مشک بن جائے تو وہ پاک ہے، اس ضابطہ کو سامنے رکھ کر دیکھو جب ماکول اللحم جانور پانی پیتا ہے تو وہ پیشاب بن کر نین اور فساد میں بدل جاتا ہے جیسے کہ غیر مایو کل لحمہ جانور کا پیشاب، لہذا دونوں کا پیشاب ناپاک ہوگا۔

امام بخاری کی رائے:

امام بخاری کے نزدیک بھی بول مایو کل لحمہ پاک ہے، امام بخاری نے اس پر بڑا زور لگایا ہے، امام بخاری فرماتے ہیں صاحب قبر کے معذب ہونے کے سلسلے میں روایت دو طرح ہے: لایستنزه من البول (۲) دوسری روایت ہے لایستنزه من بوله (۳) پہلی روایت میں البول معرف بالام ہے اور یہ الف لام عہدی ہے، مراد اس

(۱) نور الانوار، بحث العام، ص: ۷۲، مکتبہ تھانوی دیوبند، اس روایت پر حاکم کا حوالہ دیا ہے لیکن یہ روایت ملتی نہیں ہے، ورنہ یہ قول فیصل ہو جائیگی۔

(۲) ابوداؤد، باب الاستبراء من البول، رقم الحدیث: ۲۰

(۳) نسائی، باب التنزه من البول، رقم الحدیث: ۳۱

سے انسانی پیشاب ہے، عام بول اس سے مراد نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری روایت میں من بولہ کا لفظ ہے اورہ ضمیر کا مرجع انسان ہے یعنی وہ اپنے پیشاب سے نہیں بچتا تھا، اگر البول میں الف لام استغراق یا جنس کا لیا جائے تو دونوں روایت میں تعارض ہو جائیگا اور اس تعارض کو ختم کرنے کی یہی شکل ہے کہ الف لام عہد خارجی کا مان لیا جائے، امام بخاری کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں جس شخص کے عذاب کی بات ہے وہ انسانی بول سے نہ بچنے کی صورت میں ہے، بول مایوکل لحمہ اس میں داخل ہی نہیں ہے۔

امام بخاری کے استدلال کا جواب:

احناف کہتے ہیں البول میں الف لام استغراقی ہی ہے، جس میں مایوکل لحمہ اور مالا یوکل لحمہ سب شامل ہے اور من بولہ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے انسانی پیشاب ہی مراد ہے، لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ مزید شاعت و قباحت کو بیان کرنے کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مایوکل لحمہ کے پیشاب سے کیا بچے گا؛ جبکہ اپنے پیشاب سے ہی نہیں بچتا تھا اور اس کی دلیل وہی واقعہ ہے کہ ایک صاحب کو دفن کرنے کے بعد آپ نے ان کی بیوی سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ بکریوں کے پیشاب سے نہیں بچتا تھا تو آپ نے فرمایا استنزهوا عن البول یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بول مایوکل لحمہ بھی ناپاک ہے۔

مخالف روایتوں کے جوابات:

امام مالک کی پہلی دلیل حدیث عرینہ ہے جس میں آپ نے پیشاب پینے کی اجازت دی ہے اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ پینے کی اجازت نہ دیتے، معلوم ہوا کہ پیشاب پاک ہے اور جب اونٹ کا پیشاب پاک ہے تو تمام حلال جانور کا پیشاب پاک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے اور استنزهوا عن البول ضابطہ اور قاعدہ کلی ہے اور جب قاعدہ کلی اور واقعہ جزئی میں تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلی کو ترجیح ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس میں عموم ہوتا ہے اور واقعہ جزئی میں خصوصیت کا احتمال ہوتا ہے، غور کیا جائے تو حدیث عرینہ میں کئی احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: ممکن ہے کہ آنحضور کو وحی کے ذریعہ بتا دیا گیا ہو کہ عربین کی شفاء اونٹ کے پیشاب میں ہے اور اس کی کوئی دوا نہیں ہے، گویا یہ اضطراری حالت تھی اور اضطراری حالت میں حرام چیز حلال ہو جاتی ہے، ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی ماہر طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفاء اس نجاست میں ہے تو اس کا استعمال کرنا جائز ہے، یہ اضطراری حالت

ہے، إلا ما اضطررتم إلیہ کی وجہ سے حرام چیز حلال ہو جاتی ہے، جیسے کہ آپ نے عبدالرحمن بن عوف کو خارش کی بیماری کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی؛ حالانکہ مردوں کے لئے ریشم حرام ہے اس سے امام ابو یوسف کی دلیل کا بھی جواب ہو گیا وہ غیر اضطراری حالت میں بھی علا جا پیشاب کی اجازت دیتے ہیں۔

دوسرا احتمال: حدیث میں ہے اشربوا ألبانها وأبوالها یہاں أبوالها کا عامل اشربوا نہیں ہے؛ بلکہ اس کا عامل محذوف ہے، تقدیری عبارت ہے اشربوا ألبانها واضمدوا أبوالها آپ نے دودھ کو پینے کا حکم دیا اور پیشاب کو بدن پر ملنے کا حکم دیا، یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے علفتها تبناً وماءً بارداً یہاں ماءً بارداً کا عامل علفتها نہیں ہے؛ بلکہ محذوف ہے، تقدیری عبارت ہے علفتها تبناً وسقيتها ماءً بارداً اس کی دلیل یہ ہے کہ نسائی کے اندر یہ روایت ہے جس میں صرف دودھ پینے کا ذکر ہے پیشاب کا ذکر نہیں ہے (۱) اسی طرح امام طحاوی نے حضرت انس سے نقل کیا ہے اس میں بھی پیشاب کا ذکر نہیں ہے (۲) معلوم ہوتا ہے یہ ابوال کا ذکر راوی کا تصرف ہے۔

تیسرا احتمال: عربین کا واقعہ ابتداء اسلام کا ہے جب پیشاب سے بچنے کی ممانعت نہیں آئی تھی، بعد میں استنزهوا عن البول کے ذریعہ سے پیشاب سے بچنے کی تاکید کر دی گئی، گویا استنزهوا عن البول نسخ اور حدیث عربین منسوخ ہے، نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عربین کی روایت میں ہے کہ حضور نے ان کے ساتھ مثلاً کا معاملہ فرمایا، پھر آپ نے لا قود إلا بالسيف (۳) کے ذریعہ سے مثلاً کی ممانعت فرمادی، پس جس طرح مثلاً کا حکم منسوخ ہو گیا اسی طرح بول ما یؤکل لحمہ کی پاکی کا حکم بھی منسوخ ہو گیا۔

امام مالک کے دوسرے استدلال کا جواب:

امام مالک کا دوسرا استدلال ہے إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها (۴) کہ ہماری امت کی شفاء اللہ نے حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر ما کول اللحم جانور کا پیشاب حرام ہوتا تو

(۱) نسائی، ذکر اختلاف الناقلين لخبر حميد، رقم الحديث: ۴۰۳۱

(۲) عن انس قال قدم ناس من عريضة على رسول الله ﷺ فاجتووها فقال: لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من

ألبانها، طحاوي، باب حكم بول ما يؤكل لحمه، رقم الحديث: ۶۴۷

(۳) ابن ماجه، باب لا قود إلا بالسيف، رقم الحديث: ۲۶۶۷

(۴) طحاوی میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم، شرح معاني الآثار، باب بول حكم ما يؤكل

لحمه، رقم الحديث: ۶۵۶۰

عربین کو اس کے پینے سے شفا نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ پیشاب حرام نہیں ہے، اس استدلال کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ محرمات سے تمام محرمات مراد نہیں ہے، بلکہ خاص شراب مراد ہے، حضور کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفاء شراب میں نہیں رکھی ہے (۱) اور یہ آپ ﷺ نے زمانہ جاہلیت کے عقیدے کی تردید کے لئے فرمایا تھا، جاہلیت کا عقیدہ یہ تھا کہ کسی دواء سے شفاء نہ ہو تو شراب سے تو شفاء ہو، یہی جاہلیگی، زمانہ جاہلیت میں لوگ شراب کو ہر دواء سے بہتر سمجھتے تھے، اس لئے آپ نے جاہلیت کے عقیدے کی تردید کے لئے فرمایا کہ اللہ نے میری امت کی شفاء شراب میں نہیں رکھی ہے، امام بیہقی اور حافظ ابن حجر نے بھی اس حدیث کی یہی تاویل کی ہے۔

تیسرے استدلال کا جواب:

امام مالک نے مراءض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت سے بول مایوکل لحمہ کی پاکی پر استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مراءض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ پیشاب کی جگہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے، علامہ ابن حزم نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ اس کا تعلق ابتداء اسلام سے ہے، بعد میں آپ نے منع فرمادیا تھا، آپ نے مسجد کی تعمیر کے بعد کبھی مراءض غنم میں نماز نہیں پڑھی ہے، ابن حزم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جس وقت پیشاب، پانچخانہ سے بچنے کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

(۵۶) بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

(۷۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ، نَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ" قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(۷۹) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيحًا بَيْنَ أَلْيَتَيْهِ فَلَا يَخْرُجُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا"

(۱) طحاوی میں شراب کے متعلق آپ کا ارشاد ہے: إِنْ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ إِنَّهُ دَاءٌ وَلَيْسَ بِشِفَاءٍ لَأَنَّهُمْ يَسْتَشْفَوْنَ بِهَا

لأنها خمر، شرح معاني الآثار، باب ما يوكل لحمه، رقم الحديث: ۶۵۶

(۸۰) حدثنا محمود بن غيلان، نا عبد الرزاق، أنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ" قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وفي الباب: عن عبد الله بن زيد وعلي بن طلق وعائشة وابن عباس وأبي سعيد.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول العلماء أن لا يجب عليه الوضوء إلا من حدث يسمع صوتاً أو يجد ريحاً.

قال ابن المبارك: إذا شك في الحدث فإنه لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن استيقاناً يقدر أن يحلف عليه، وقال: إذا خرج من قبل المرأة الريح وجب عليها الوضوء، وهو قول الشافعي وإسحاق.

ہوا نکلنے سے وضو ٹٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۷۸) حضور ﷺ نے فرمایا کہ وضو صرف آواز اور بدبو کی وجہ سے ہے۔

حدیث (۷۹) حضور ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں ہو اور وہ اپنے دونوں سرینوں کے درمیان ہوا محسوس کرے تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ وہ آواز سنے یا بدبو پائے۔

حدیث (۸۰) حضور ﷺ نے فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز قبول نہیں کرتے جب اس کا وضو ٹٹ جائے یہاں تک کہ وہ وضو کرے۔

امام ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور وہ علماء کا قول ہے کہ آدمی پر وضو واجب نہیں مگر ایسے حدث سے کہ آواز کو سنے یا بدبو محسوس کرے، ابن مبارک فرماتے ہیں: جب کسی کو وضو ٹٹنے میں شک ہو تو اس پر نیا وضو واجب نہیں، یہاں تک کہ اس کو یقین ہو جائے ایسا یقین کہ وہ اس پر قسم کھا سکے، اور ابن المبارک یہ بھی فرماتے ہیں جب عورت کے آگے کی راہ سے ہوا نکلے تو اس پر وضو واجب ہے، یہی امام شافعی اور امام اسحاق کا قول ہے۔

تشریح: نجاست کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے آٹھ ابواب میں نواقض وضو کا بیان ہے، شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ نواقض وضو تین طرح کے ہیں، بعض نواقض وضو متفق علیہ ہیں، اس میں پیشاب، پائخانہ، مذی، ودی وغیرہ داخل ہیں، بعض

نواقض مختلف فیہ ہیں، جیسے مس ذکر، مس مراۃ، نکسیر، قتی، سبیلین کے علاوہ سے خروج نجاست وغیرہ، ایک وہ کہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے، لیکن صحابہ کا اجماع ہے کہ ناقض نہیں ہے، جیسے مما مست النار سے وضو۔

نواقض وضو کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے اصول:

نواقض وضو کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلے میں ابن رشد مالکی نے بڑی عمدہ بحث کی ہے، اختلاف کی اصل بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے، **أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** (۱) حضرات علماء نے **أَحَدُكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ** سے نفقض وضو کی علت نکالی ہے، حضرات ائمہ نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اس آیت پر تین طرح سے غور کیا ہے، کسی نے غور کیا خارج پر، کسی نے نظر ڈالی ہے مخرج پر اور کسی نے نظر ڈالی ہے صفت خروج پر، خارج یعنی کیا چیز نکل رہی ہے، مخرج کہاں سے نکل رہی ہے، صفت خروج یعنی کس طرح سے نکل رہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ استنباط:

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد نے صرف خارج پر غور کیا کہ دیکھو بیت الخلاء جانے کے بعد بدن انسانی سے تین چیزیں نکلتی ہیں، پیشاب، پائخانہ، ریح، اس خارج میں قدرے مشترک نجاست ہے، یعنی پیشاب، پائخانہ دونوں ناپاک ہے، اور ریح جو پیچھے کے راہ سے نکلتی ہے، وہ بھی محل نجاست ہے اس لئے ان دونوں حضرات نے ضابطہ بنایا خروج نجاست ناقض وضو ہے، ان دونوں حضرات نے نہ مخرج کی طرف غور کیا اور نہ ہی صفت خروج دیکھا، بلکہ صرف خارج کو دیکھا کہ نجاست نکل رہی ہے اس لئے ضابطہ مقرر ہو گیا کہ خروج نجاست ناقض وضو ہے، چنانچہ ان کے نزدیک پچھنا لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ اس میں خون نکلتا ہے اور خون نجس ہے، نکسیر سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ خروج نجاست جو نفقض وضو کی علت ہے اس کا تحقق ہو رہا ہے، لیکن اگر سبیلین سے کیڑا نکل جائے یا پتھر نکل جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ علت، خروج نجاست کا تحقق نہیں ہو رہا ہے۔

امام شافعیؒ کا طریقہ استنباط:

امام شافعیؒ نے آیت میں غور کیا اور انہوں نے خارج کے ساتھ ساتھ مخرج کو بھی دیکھا کہ نکلنے کی جگہ قبل اور دبر ہے اس لئے انہوں نے ضابطہ بنایا ”**مَا خَرَجَ مِنَ السَّبِيلَيْنِ**“ ناقض وضو ہے، سبیلین سے پاک چیز نکلے یا ناپاک

چیز نکلے، وہ ناقض وضو ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر سبیلین سے کیڑا نکل جائے وہ ناقض وضو ہے، اسی طرح منی کے نکلنے سے طہارت ختم ہو جائیگی باوجودیکہ منی ان کے یہاں پاک ہے، کیوں کہ ماخرج من السبیلین پایا جارہا ہے، لہذا ان کے نزدیک ماخرج من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں اگرچہ وہ ناپاک ہی کیوں نہ ہو، ان کے یہاں رعاف، قی، فصد سے وضو نہیں ٹوٹے گا؛ کیوں کہ یہ ساری چیزیں غیر سبیلین سے نکل رہی ہے، بدن کے کسی حصے سے خون کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ علت، نقض وضو کی نہیں پائی جا رہی ہے۔

امام مالک کا طریقہ استنباط:

امام مالک نے مخرج کے ساتھ ساتھ صفت خروج پر بھی نظر کیا ہے کہ سبیلین سے جو چیز نکل رہی ہے وہ کس صفت کے ساتھ نکل رہی ہے، صحت کے ساتھ یا بیماری کے طور پر، عادت کے طور پر یا بغیر عادت کے نکل رہی ہے، ظاہر ہے پیشاب، پانچنا نہ کا نکلنا صحت کے علامت ہے اور عادت کے طور پر نکلتی ہے پس ان کے یہاں ضابطہ یہ ہوا کہ سبیلین سے جو چیز بطور عادت کے نکلے وہ ناقض وضو ہے، اسی وجہ سے سلسل بول، کنکڑی اور سبیلین سے کیڑے کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ بطور عادت کے نہیں ہے، استحاضہ سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ یہ بیماری کی علامت ہے، بدن کے کسی حصے سے خون نکلنے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ یہ سبیلین کے علاوہ سے ہے اور بیماری کی علامت ہے۔

فائدہ: قبل سے نکلنے والے ریح کے سلسلے میں امام صاحب سے مختلف اقوال ہیں۔ (۱) عورت کے قبل سے ریح نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، مرد کے قبل سے نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ (۲) مرد و عورت کسی کے بھی قبل سے ریح نکلے وہ ناقض وضو نہیں ہے؛ کیوں کہ قبل محل نجاست نہیں ہے، محل نجاست دبر ہے۔ (۳) عورت کے قبل سے ریح نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا جب کہ عورت مفضات ہو غیر مفضات عورت کے قبل سے ریح نکلنے پر وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی کے یہاں قبل سے ریح نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ سبیلین سے نکلنا پایا گیا، امام مالک کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ عادت کے طور پر نکلنا نہیں پایا گیا، دبر سے نکلنے والی ریح بالاتفاق ناقض وضو ہے، باب میں ریح سے دبر کی ریح مراد ہے۔

قوله: لا وضوء إلا من صوت أو ريح: یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے نقض وضو کا انحصار، ریح میں کیا ہے جبکہ پیشاب، پانچنا نہ بھی ناقض وضو ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر اضافی ہے، آپ نے ریح کا انحصار کیا ہے کہ وہ ریح ناقض وضو ہے جو آواز کے ساتھ ہو یا بدبو کے ساتھ ہو، سماع صوت اور وجدان ریح کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے، کیوں کہ اگر سماع صوت کو علت بنایا جائے تو بہت سے بہرے لوگ ہوتے ہیں آواز نکلنے پر بھی نہیں سن پاتے ہیں، بہت سے لوگ

اشم ہوتے ہیں، قوت شامہ اس کی بالکل ختم ہو جاتی ہے کیا ایسے لوگوں کی رتخ ناقض وضو نہیں ہوگی؟ اس لئے حضرات علماء نے سماع صوت اور وجدان رتخ کو کتنا یہ مانا ہے، یقین سے، سماع صوت اور وجدان رتخ یہ یقین کا سبب ہے، اگرچہ بغیر آواز کے بدبو نکل جائے؛ لیکن آدمی کو خروج رتخ کا یقین ہو جاتا ہے، اسی طرح آواز سنائی دے تو آدمی کو خروج رتخ کا یقین ہو جاتا ہے، یہ ایسا ہے جیسا کہ بچے کے بارے میں بتایا گیا کہ اگر بچہ پیدا ہوا اور وہ روئے پھر وہ مرجائے تو اس پر جنازے کی نماز پڑھی جائیگی، یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر بچہ زندہ پیدا ہوا اور نہیں رویا تو اس پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ رونا اس کے حیات کے یقین سے کنا یہ ہے، پس اگر کوئی بچہ نہ روئے اور بدن میں حرکت ہو جائے تو بھی اس پر نماز پڑھی جائیگی، پس مسئلہ یہ ہوا کہ اگر خروج رتخ کا یقین ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ آواز معلوم نہ ہو۔

قوله: لا يقبل: یہاں قبول پر لا داخل ہے اور لا یقبل جملہ فعلیہ ہے جو حکم میں نکرہ کے ہوتا ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس لئے یہاں قبول مطلق اور قبول تام دونوں کی نفی ہو گئی، اور روایت کا مطلب ہوا کہ محدث کی نماز بالکل نہیں ہوگی، نہ صحیح ہوگی اور نہ ہی ثواب ملے گا، معلوم ہوا کہ حدیث ناقض وضو ہے۔

(۵۷) بابُ الوضوءِ من النوم

(۸۱) حدثنا إسماعيلُ بنُ موسى، وهنادُ، ومحمدُ بنُ عُبَيْدِ الْمُحَارِبِيِّ الْمَعْنَى واحدٌ، قَالُوا: نا عبدُ السَّلَامِ بنُ حَرْبٍ، عن أَبِي خَالِدٍ الدَّالَانِيِّ، عن قَتَادَةَ، عن أَبِي الْعَالِيَةِ، عن ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ نَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ حَتَّى غَطَّ أَوْ نَفَخَ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّكَ قَدْ نِمْتَ؟ قَالَ: "إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرَحَّتْ مَفَاصِلُهُ"

قال أبو عيسى: وأبو خَالِدٍ: اسْمُهُ يَزِيدُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

وفي الباب: عن عائشةَ وابنِ مسعودٍ وأبي هريرة.

(۸۲) حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا يحيى بنُ سَعِيدٍ، عن شُعْبَةَ، عن قَتَادَةَ، عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ وَلَا يَتَوَضَّؤْنَ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وسمعتُ صالحَ بنَ عبدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَأَلْتُ

ابن المبارک عَمَّنْ نَامَ قَاعِدًا مُعْتَمِدًا؟ فَقَالَ: لَا وُضُوَ عَلَيْهِ.
 قَالَ وَقَدْ رَوَى حَدِيثَ ابْنِ عَبَّاسٍ سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
 قَوْلَهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ أَبَا الْعَالِيَةِ، وَلَمْ يَرْفَعَهُ.
 وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ: فَرَأَى أَكْثَرُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا نَامَ
 قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا، حَتَّى يَنَامَ مُضْطَجِعًا، وَبِهِ يَقُولُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَأَحْمَدُ.
 وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا نَامَ حَتَّى غَلَبَ عَلَى عَقْلِهِ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ، وَبِهِ يَقُولُ إِسْحَاقُ.
 وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: مَنْ نَامَ قَاعِدًا فَرَأَى رُؤْيَا، أَوْ زَالَتْ مَقْعَدَتُهُ لَوْسَنِ النَّوْمِ فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

نیند سے وضو ٹٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۱) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سجدے کی حالت میں سوتے ہوئے دیکھا یہاں تک آپ خراٹے لے رہے تھے یا لمبے لمبے سانس لے رہے تھے، پھر آپ کھڑے ہوئے اور نماز پڑھنے لگے تو میں نے (نماز کے بعد) کہا یا رسول اللہ آپ سو گئے تھے تو آپ نے فرمایا کہ وضو واجب نہیں ہے مگر اس شخص پر جو پہلو کے بل چپ لیٹ کر سوئے، کیوں کہ اس وقت اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔
 امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو خالد کا نام یزید بن عبد الرحمن ہے۔
 حدیث (۸۲) حضرت انس فرماتے ہیں کہ صحابہ بیٹھے بیٹھے سو جاتے پھر کھڑے ہوتے اور نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور صالح کہتے ہیں: میں نے ابن المبارک سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو بدن کا کچھلا حصہ زمین پر جمائے ہوئے سو جائے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عباس کی مذکورہ حدیث کی ابو خالد دالانی کی سند کے علاوہ ایک اور سند بھی ہے، سعید بن عروبہ قتادہ سے وہ ابن عباس سے ان کا قول روایت کرتے ہیں اور وہ سند میں ابو العالیہ کا ذکر نہیں کرتے اور نہ حدیث کو مرفوع کرتے ہیں اور سونے سے وضو کے ٹوٹنے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس پر وضو واجب نہیں، جب بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہوئے سوئے تا آنکہ لیٹ کر سوئے یہ ثوری، ابن المبارک اور امام احمد کی رائے ہے، اور بعض

علماء کہتے ہیں: جب کوئی ایسا سویا کہ نیند اس کی عقل پر غالب آگئی تو اس پر وضو واجب ہے، اسی کے قائل امام اسحاق ہیں اور امام شافعی نے فرمایا جو بیٹھ کر سویا پس اس نے کوئی خواب دیکھا یا اس کا پچھلا حصہ اونگھ کی وجہ سے زمین سے اٹھ گیا تو اس پر وضو واجب ہے۔

نوم کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب:

- (۱) نوم مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے یہ صحابہ میں ابو موسیٰ اشعری کا اور تابعی میں سعید بن المسیب، امام اوزاعی اور صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے، ابن حزم ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے۔
- (۲) نوم مطلقاً ناقض ہے، یہ حسن بصری امام مزنی اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
- (۳) نوم کثیر ناقض وضو ہے، نوم قلیل ناقض نہیں ہے، ابن شہاب زہری، ربیعہ اور ایک قول امام احمد اور امام مالک کا بھی یہی ہے۔

(۴) نماز کی ہیئت مسنونہ پر سوجانے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، خواہ نماز کے باہر ہی کیوں نہ سویا ہو؛ البتہ چٹ لیٹ کر سونے سے یا پہلو کے بل سونے سے اسی طرح جس نوم سے استرخاء مفاصل ہو جائے وہ ناقض وضو ہے یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

- (۵) زمین پر مقعد لگا کر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس کے علاوہ کسی بھی حال میں سونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے نماز کی ہیئت مسنونہ ہی کیوں نہ ہو یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔
- (۶) صرف رکوع کی حالت میں سونے سے وضو ٹوٹتا ہے باقی کسی حالت میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) صرف سجدے کی حالت میں سونے سے وضو ٹوٹتا ہے نماز کی دوسری کسی ہیئت پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے یہ بھی ایک امام احمد کا قول ہے۔

(۸) ہیئت صلوٰۃ پر نماز کے اندر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا خارج صلوٰۃ کسی بھی حالت پر سونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہ ایک قول امام شافعی کا بیان کیا جاتا ہے۔

حدیث کی تشریح:

یہ روایت ابو خالد الدالانی کی ہے وہ روایت کرتے ہیں قتادہ سے اور وہ ابو العالیہ سے اور ابو العالیہ روایت کرتے

ہیں ابن عباس سے، عبد اللہ ابن عباس نے نبی کریم کو دیکھا کہ سجدے کی حالت میں آپ سو گئے یہاں تک کہ خرائے کی آواز آنے لگی پھر حضور نیند سے بیدار ہوئے اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، عبد اللہ بن عباس کو شبہ ہوا کہ آپ سو گئے اور سونے کے بعد آپ نے وضو نہیں دہرایا اور نماز پڑھنے لگے اس لئے نماز سے فارغ ہونے کے بعد عبد اللہ بن عباس کہتے ہیں، میں نے کہا یا رسول اللہ! آپ سو گئے تھے، یہ حضرات صحابہ کا ادب ہے، انہوں نے یہ نہیں کہا کہ آپ کا وضو ٹوٹ گیا، اس لئے کہ یہ حکم ہے اور حکم شارع لگا سکتے ہیں، غیر شارع نہیں لگا سکتے ہیں، اس لئے انہوں نے حکم نہیں لگایا؛ بلکہ واقعہ بیان کیا یا رسول اللہ! آپ تو سو گئے تھے مقصد یہی تھا کہ سونے سے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے تو پھر آپ نے بغیر وضو کے نماز کو باقی کیسے رکھا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: عبد اللہ وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو پہلو کے بل سو جائے یعنی مطلقاً نوم ناقض نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت ناقض وضو ہے جب کہ پہلو کے بل سو جائے اس لئے کہ جب انسان پہلو کے بل سو جاتا ہے تو اس کے مفصل اور جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اس حالت میں خروج ریح کا اندیشہ رہتا ہے، لیکن خروج ریح کا پتہ چلنا مشکل ہے، اس لئے شریعت نے ایسی نیند کو ہی ناقض وضو قرار دے دیا ہے۔

نقض وضو کی علت:

گویا اس حدیث میں ضابطہ بیان کر دیا گیا کہ جس نیند میں استرخاء مفصل ہو وہ ناقض وضو ہے اور جس میں استرخاء مفصل نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے، اسی حدیث سے امام صاحب نے ضابطہ بیان کیا کہ اگر ہیئت مسنونہ پر سو جائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس صورت میں استرخاء مفصل نہیں ہوتا ہے، اگر استرخاء مفصل ہو تو آدمی ہیئت مسنونہ پر باقی نہیں رہے گا؛ بلکہ گر پڑے گا، گویا آپ ﷺ نے ابن عباس کو یہ بتایا کہ نیند کی ذات ناقض وضو نہیں ہے؛ بلکہ نیند کی وجہ سے جو استرخاء مفصل ہوتا ہے وہ ناقض وضو ہے، میں سجدے کی حالت میں سویا تھا اس میں استرخاء مفصل نہیں ہوتا ہے لہذا ہمارا وضو نہیں ٹوٹا، یہ حدیث امام صاحب کی بہت واضح دلیل ہے کہ ہیئت نماز پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

دوسری روایت: انس بن مالک کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے صحابہ کبھی نماز کے انتظار میں بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے اور جب نماز کھڑی ہوتی تھی تو اٹھ کر نماز شروع کر دیتے تھے وضو نہیں کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی انسان اپنا مقعد زمین سے لگا کر سو جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یہ امام شافعی کی دلیل ہے؛ لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس ہیئت پر سونے سے بھی استرخاء مفصل نہیں ہوتا ہے اس لئے وضو نہیں ٹوٹا، اب دونوں روایت میں کوئی تعارض نہ رہا، لہذا یہ روایت ہماری بھی دلیل ہے۔

قال أبو عيسى: عجيب بات ہے ابو خالد دالانی کی حدیث پر امام ترمذی نے کوئی حکم نہیں لگایا کہ کس درجہ کی حدیث ہے، بس صرف وہی الباب کہہ کر گزر گئے اور دوسری حدیث امام ترمذی کے خیال کے مطابق ان کے موافق ہے اس لئے اس پر ہذا حدیث حسن صحیح کا حکم لگایا ہے، امام ترمذی، عبد اللہ بن مبارک کا قول اپنے مسلک کی تائید میں پیش کر رہے ہیں کہ جو شخص زمین سے مقعد لگائے ہوئے سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

امام ترمذی کا اعتراض:

وقد روی حدیث ابن عباس سے امام ترمذی ابو خالد دالانی کی روایت جو احناف کی موید ہے اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ عبد اللہ بن عباس کی اس روایت کو قتادہ کے دوسرے شاگرد سعید بن ابی عروبہ نے بھی روایت کیا ہے، حضرت ابن عباس سے ان کے قول کو یعنی فیانہ إذا اضطجع استترخت مفاصلہ یہ ابن عباس کا قول ہے، حضور کا قول نہیں ہے، یعنی یہ روایت موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے، گویا اس میں اختلاف ہو گیا کہ یہ روایت مرفوع ہے یا موقوف ہے، سعید بن عروبہ موقوفاً روایت کرتے ہیں اور ابو خالد دالانی مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔

دوسرا اعتراض: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو خالد دالانی نے قتادہ اور ابن عباس کے درمیان ابو العالیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے جب کہ سعید بن عروبہ نے ابو العالیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، گویا ابو خالد دالانی سے دو غلطی ہوئی ہے مرفوعاً روایت کیا ہے اور ابو العالیہ کا واسطہ نقل کیا ہے جب کہ سعید بن عروبہ کی روایت موقوفاً ہے اور بلا واسطہ کے ہے۔

امام ابو داؤد کے اعتراضات:

امام ابو داؤد نے بھی اس حدیث پر تین اعتراضات کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: ابو داؤد کہتے ہیں کہ ابو خالد کی یہ روایت منکر ہے اور منکر سے استدلال جائز نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ حدیث حضرت عائشہ کی صحیح حدیث کے خلاف ہے، حضرت عائشہ کی مرفوع روایت ہے تنام عیني ولا ينال قلبي (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم میں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ ان کا دل بیدار رہتا ہے، پس جب استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے تو وضو بھی نہیں ٹوٹے گا، ابو خالد دالانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور کی نیند ناقض وضو ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے حضور کی نیند کے بارے میں سوال کیا تھا إنك قد نمت

(۱) صحیح بخاری، باب كان النبي ﷺ تنام، رقم الحديث: ۳۵۶۹

کہ آپ تو سو گئے تھے، اسی سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ وضو پہلو کے بل لیٹ کر سو جانے سے ٹوٹتا ہے، گویا آپ نے اپنے نیند کے ناقض وضو نہ ہونے کے بارے میں یہ جواب دیا کہ میں پہلو کے بل لیٹ کر نہیں سویا تھا، اس لئے میرا وضو نہیں ٹوٹا اگر پہلو کے بل لیٹ کر سو جاتا تو وضو ٹوٹ جاتا، اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر حضور کی نیند مضطرب ہوتی تو وضو ٹوٹ جاتا، حالانکہ انبیاء کی خصوصیات میں سے ہے کہ انبیاء کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، گویا ابو خالد دالانی کی روایت حضرت عائشہ کی صحیح روایت کے معارض ہے، لہذا ابو خالد دالانی کی روایت حضرت عائشہ کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

تیسرا اعتراض: شعبہ نے بیان کیا ہے کہ قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے صرف چار روایت میں ہے (۱) اور یہ روایت ان چار میں داخل نہیں ہے، پس اس روایت میں قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے نہیں ہے، گویا دونوں کے درمیان کوئی واسطہ حذف کر دیا گیا ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہے۔

ابوداؤد کے اعتراضات کے جوابات:

ہمیں پہلے ابوداؤد کے اعتراضات پر غور کرنا ہے کہ ان اعتراضات کی حقیقت کیا ہے؟ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے، ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ منکر حدیث کے لئے ضروری ہے اس کا راوی ضعیف ہو اور وہ ثقہ کی مخالفت کرتا ہو، غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یزید دالانی پر منکر کی یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے، اس لئے کہ یزید دالانی کی بڑے بڑے محدثین مثلاً ابو حاتم رازی، یحییٰ بن معین، امام احمد، امام نسائی، علامہ ذہبی وغیرہ حضرات نے توثیق کی ہے، حاکم نے یہاں تک کہا ہے کہ ابو خالد کی عدالت کی گواہی ائمہ سلف نے دی ہے، پس معلوم ہوا کہ منکر کی پہلی شرط راوی کے ضعیف ہونے کی یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، اور دوسری شرط کہ ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو، یہ شرط بھی نہیں پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ مخالفت کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں اتنا تضاد ہو کہ ایک کا مان لینا دوسرے کے انکار کو مستلزم ہو، امام ابوداؤد خود ذکر کرتے ہیں کہ ابن عباس کی حدیث کا پہلا ٹکڑا **إِنَّكَ قَدْ نَمَتَ**

(۱) ترمذی میں ہے قال شعبۃ لم یسمع قتادۃ من أبی العالیۃ إلا ثلاثة أشياء حدیث عمر أن النبی ﷺ نہی عن الصلاة بعد العصر حتی تغرب الشمس وبعد الصبح حتی تطلع الشمس وحدیث ابن عباس عن النبی ﷺ لا یبغی لأحد أن یقول أنا خیر من یونس بن متی وحدیث علی القضاۃ ثلاثة، سنن الترمذی باب ما جاء فی کراهیة الصلاة ۱۸۳، ابوداؤد میں ہے قال شعبۃ إنما سمع قتادۃ من أبی العالیۃ أربعة أحادیث حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلاة وحدیث القضاۃ ثلاثة وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منهم عمر وأرضاهم عندي عمر ابوداؤد باب الوضوء من النوم،

تک قناده کے تمام شاگرد بیان کرتے ہیں اور حدیث کا دوسرا ٹکڑا **إِنْ الْوَضُوءُ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مَضْطَجِعًا** اس کو بیان کرنے میں ابو خالد منفرد ہیں، قناده کے دوسرے شاگرد اس کو بیان نہیں کرتے، سوال یہ ہے کہ اگر یزید دالانی نے اس کو بیان کیا ہے اور قناده کے دوسرے شاگرد اس کو بیان نہیں کرتے ہیں تو اس میں کیا تضاد اور مخالفت ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ قناده کے دوسرے شاگرد اس ٹکڑے کو ذکر کرنے میں خاموش ہیں اور سکوت کسی چیز کی ضد نہیں ہوتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ ابو خالد ایک زائد چیز بیان کرتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، لہذا ابو خالد کی روایت مثبت زیادت ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہونی چاہئے، معلوم ہوا کہ نہ ابو خالد ضعیف ہیں اور نہ انہوں نے ثقہ کی مخالفت کی ہے، بس امام ابو داؤد کا اس حدیث پر منکر ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر یزید دالانی کے اس ٹکڑے کو مانتے ہیں تو حضرت عائشہ کی صحیح روایت **تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي** سے تعارض ہو جائے گا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ابو داؤد نے معنوی اعتراض کیا ہے، امام ابو داؤد محدث ہیں ان کا کام سند حدیث سے بحث کرنا ہے، معنی پر بحث کرنا فقہاء کا کام ہے، ابو داؤد کا یہاں معنوی اعتبار سے بحث کرنا ان کے دائرہ سے خارج ہے، اب ہمیں غور کرنا ہے کہ معنوی اعتبار سے تعارض ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ یزید دالانی کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ نے نبی کریمؐ کے نیند کے بارے میں سوال کیا تھا اگر آپ جواب میں یہ فرمادیتے **تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي** کی میری نیند ناقض وضو نہیں ہے تو آپ کا یہ جواب بالکل صحیح ہو جاتا، لیکن اس سے ابن عباس کو صرف نبی کریمؐ کے نیند کا حکم معلوم ہوتا کہ حضور کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن حضور نے یہ ارادہ کیا کہ ہم صرف اپنے نیند کے بارے میں ان کو نہ بتائیں بلکہ نیند کے سلسلے میں ایک عام ضابطہ بتادیں تاکہ تمام لوگوں کی نیند کا حکم معلوم ہو جائے، اس لئے آپ نے ابن عباس سے فرمایا کہ عبد اللہ! تم میری نیند کو تو چھوڑو نیند کے بارے میں ایک ضابطہ یاد رکھو کہ جس نیند کے اندر استرخاء مفصل ہو وہ نیند ناقض وضو ہے، اب مجھے چھوڑ دو اگر میرے علاوہ کوئی آدمی سجدے کی حالت میں سو جاتا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے استرخاء مفصل نہیں پایا گیا اگر استرخاء مفصل ہوتا تو وہ سجدے کی حالت میں نہیں رہتا بلکہ گر جاتا تو جب اس ہیئت پر سونے سے کسی اور آدمی کا وضو نہیں ٹوٹتا تو میرا وضو تو بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹا، دیکھو حضور کے اس جواب سے ابن عباس کو سجدے کی حالت میں حضور کے نیند کا حکم بھی معلوم ہو گیا اور دوسرے لوگوں کی نیند کا بھی حکم معلوم ہو گیا **تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ**

قلبي سے یہ ضابطہ ان کو معلوم نہیں ہوتا، گویا آپ نے ابن عباس کو یہ بتایا کہ اگر کوئی شخص سجدے کی حالت میں سو جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ استرخاء مفاصل نہیں ہوا تو جب عام آدمی کا وضو نہیں ٹوٹتا تو میرا وضو بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ میرا بھی استرخاء مفاصل نہیں ہوا اور اس لئے کہ میری نیند کسی بھی حالت میں ناقض وضو نہیں ہے، پس دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ آپ کے ارشاد میں حکمت اور جامعیت دونوں ہے، حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ حضور کی نیند ناقض وضو نہیں ہے اور ابن عباس کی روایت سے نیند کے سلسلے میں ضابطہ کے معلوم ہونے کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کا وضو اس لئے بھی نہیں ٹوٹتا کہ استرخاء مفاصل نہیں ہوا، یاد رکھو اسباب میں تراجم نہیں ہوتا ہے ایک چیز کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، پس سجدے میں سونے سے وضو نہ ٹوٹنے کا دو سبب ہے ایک تو یہ کہ آپ کی نیند ناقض وضو نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں آپ کا استرخاء مفاصل بھی نہیں ہوا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

ابوداؤد کہتے ہیں کہ ابو العالیہ سے قتادہ کا سماع صرف چار حدیث میں ہے، اور یہ پانچویں حدیث ہے اس لئے روایت میں ضعف پیدا ہو گیا، ہمیں غور کرنا ہے کہ قتادہ کا سماع ابو العالیہ سے پانچویں حدیث میں ہے یا نہیں؟ امام ترمذی یہ اعتراض نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ ان کو معلوم ہے کہ پانچویں حدیث میں بھی سماع ثابت ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے یہ اعتراض اپنے علم کی بنا پر کیا ہے، خود ترمذی جلد ثانی ص: ۱۸۱ باب ما یقول عند الکرب ہے (۱) اس میں ہے عن قتادة عن أبي العالیة عن ابن عباس، یہ پانچویں سند ہے اور اسی کی دوسری سند بھی امام ترمذی نے وہاں بیان کی ہے، اس کے بعد امام ترمذی کہتے ہیں هذا حدیث حسن صحیح اگر سند میں انقطاع ہوتا تو امام ترمذی اس سند پر حسن صحیح کا حکم نہ لگاتے، اسی طرح مسلم شریف ۹۴۱ میں معراج کی حدیث نقل کی ہے حدثنا شیبان عن عبد الرحمن عن قتادة قال سمعت أبا العالیة (۲) یہ چھٹی حدیث ہے جس میں قتادہ کا ابو العالیہ سے سماع ثابت ہو رہا ہے، پس امام ابوداؤد کا یہ اعتراض کہ قتادہ کا ابو العالیہ سے سماع صرف چار حدیث میں ہے غلط ہو گیا، یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعبہ نے اپنے علم کی بنا پر یہ بات کہی ہے، لیکن اگر شعبہ کو کوئی بات معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے حضرات کو بھی معلوم نہ ہو۔

(۱) ترمذی، باب ما یقول عند الکرب، رقم الحدیث: ۳۴۳۵

(۲) مسلم، باب اسراء برسول اللہ ﷺ، رقم الحدیث: ۲۶۶

امام ترمذی کے اعتراض کا جواب:

امام ترمذی کا ایک اعتراض تو یہ ہے کہ سعید بن عروبہ، قتادہ اور ابن عباس کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں اور یزید الدانی واسطہ ذکر کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں اس میں کوئی تعارض نہیں؛ بلکہ دونوں روایت میں تطبیق ممکن ہے، قتادہ نے پہلے ابو العالیہ کے واسطہ سے روایت سنی تھی پھر بعد میں براہ راست عبد اللہ بن عباس سے بھی سن لیا یعنی قتادہ کو یہ روایت واسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح حاصل ہے، مسلم کے مقدمہ میں اس کی بہت سی مثالیں امام مسلم نے دی ہیں کہ راوی کبھی واسطہ سے روایت کرتا ہے اور کبھی بلا واسطہ کے روایت کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع میں واسطہ سے سنا پھر بعد میں بلا واسطہ کے سنا۔

اور اگر ترجیح کی صورت اختیار کی جائے تو یزید الدانی کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی اس لئے کہ یزید الدانی مثبت زیادت ہیں، ایک امر زائد کو ثابت کرتے ہیں اور سعید ابن عروبہ اس کی نفی کرتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہو جائے تو مثبت کو ترجیح ہوتی ہے، پس امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی لغو ہو گیا۔

دوسرا اعتراض ہے کہ یزید الدانی اس کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور سعید بن عروبہ موقوفاً روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کبھی فتویٰ بیان کرتے ہوئے حدیث مرفوعہ کو اپنی طرف بیان کر دیتے ہیں اور جب حدیث کی صورت میں بیان کرتے ہیں تو قال رسول اللہ کہہ کر اس کو مرفوعاً بیان کر دیتے ہیں، پس ہم کہیں گے کہ کبھی ابن عباس نے فتویٰ کی شکل میں موقوفاً بیان کیا اور کبھی حدیث کی صورت میں مرفوعاً بیان کیا، لہذا موقوفاً اور مرفوعاً دونوں صحیح ہے، امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی لغو ہو گیا۔

(۵۸) بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَ النَّارُ

(۸۳) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرٍ أَقْطِ" قَالَ: فَقَالَ لَهُ بَنُ عَبَّاسٍ: أَنْتَوَضَّاءُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَنْتَوَضَّاءُ مِنَ الْحَمِيمِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: يَا ابْنَ أَخِي! إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا!

وفي الباب: عن أم حَبِيبَةَ، وأمِّ سَلَمَةَ، وزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وأبي طَلْحَةَ، وأبي أَيُّوبَ، وأبي مُوسَى.

قال أبو عيسى: وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضُوءَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ، وَأَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ.

آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو ٹٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۳) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو کرنا ضروری ہے، چاہے وہ پیر کا ٹکڑا ہو، حضرت ابن عباس نے ان سے سوال کیا: اگر ہم بدن پر تیل لگائیں یا گرم پانی استعمال کریں تو کیا ہم وضو کریں گے؟ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا بھتیجے! جب تم حضور کی حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں مثال مت بیان کرو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض علماء (حضرت ابو ہریرہ، ابن المزدہر وغیرہ) نے وضو کو واجب کہا ہے ان چیزوں سے جن کو آگ نے بدل دیا ہے اور اکثر صحابہ اور بعد کے علماء کی رائے یہ ہے کہ ما غیرت النار سے وضو واجب نہیں۔
تشریح: حدیث کے ظاہر سے تو معلوم ہوتا ہے مما مست النار سے وضو ٹٹ جاتا ہے، لیکن بعد میں صحابہ کا اجماع ہو گیا کہ وضو نہیں ٹٹتا ہے، علامہ نووی کے حوالے سے حافظ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ شروع میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا، بعض صحابہ ناقض وضو مانتے تھے جیسے حضرت ابن عمر، ابی طلحہ، زید بن ثابت، حضرت عائشہ وغیرہ اور اکثر صحابہ مما مست النار سے وضو کے قائل نہیں تھے، لیکن بعد میں ناقض وضو ماننے والے صحابہ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا، گویا بعد میں ترك الوضو مما مست النار پر صحابہ کا اتفاق ہو گیا (۱) امام مالک نے موطا میں خلفاء راشدین سے ترك الوضو مما مست النار کو نقل کیا ہے (۲)؛ چونکہ بعض حضرات مما مست النار کو ناقض وضو مانتے ہیں، اس لئے امام ترمذی نے دو باب میں علیحدہ علیحدہ دونوں کے دلائل کو ذکر کیا ہے، جو حضرات مما مست النار کو ناقض وضو مانتے ہیں ان کی دلیل پہلے باب کی روایت ہے، الوضو مما مست النار کہ مما مست النار سے وضو کرنا چاہئے

(۱) قال السنوي كان الخلاف فيه معروفا بين الصحابة والتابعين ثم استقر الاجماع على أنه لا وضوء مما مست النار

فتح الباري باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ۳۲۹/۱

(۲) موطا مالك، باب ترك الوضوء مما مست النار، رقم الحديث: ۷۳-۷۷

اگرچہ پیر کا ٹکڑا ہی کیوں نہ کھایا ہو، ابن عباس نے جب یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ سے سنی تو انہوں نے اعتراض کیا اگر ہم گرم تیل بدن پر لگائیں تب بھی وضو کرنا پڑے گا؟ کیا گرم پانی کے استعمال کے بعد بھی وضو کرنا پڑے گا؟ اعتراض سن کر حضرت ابو ہریرہ خفا ہو گئے، ابن عباس چونکہ عمر میں چھوٹے تھے اس لئے شفقتاً کہا اے بھتیجے جب حضور کی کوئی حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں کوئی مثال مت بیان کرو یعنی عقلی دلیل کے ذریعہ اس کو مت توڑ دو، حالانکہ ابن عباس کا مقصد عقلی دلیل کے ذریعہ حدیث کو توڑنا نہیں تھا؛ بلکہ ان کے کہنے کا حاصل یہ تھا کہ حدیث سر آنکھوں پر، لیکن آپ نے اس کا مطلب صحیح نہیں سمجھا، حدیث کا مطلب یہ کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے استعمال کے بعد وضو کر لینا چاہئے یعنی مستحب ہے واجب نہیں ہے، جو آپ سمجھ رہے ہیں۔

مخالف روایت کے جوابات:

(۱) پہلے باب کی روایت جمہور کے خلاف ہے، اس لئے جمہور نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے ابن شہاب زہری کی یہی تحقیق ہے، اور دلیل اس کی ابو داؤد اور نسائی کی روایت ہے، حضرت جابر سے کان آخر الأمرین من رسول اللہ ﷺ ترك الوضوء مما مست النار (۱) کہ آپ کا آخری حکم مما مست النار سے ترک وضو کا ہے، معلوم ہوا کہ مما مست النار سے وضو کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

ابو داؤد کا اعتراض:

لیکن ابو داؤد نے اس حدیث پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کو نسخ ماننا درست نہیں ہے، اس لئے کہ امرین میں کئی احتمال ہے ایک احتمال یہ ہے کہ امر سے مراد واقعہ ہو، امر کے معنی جس طرح حکم کے آتے ہیں جس کی جمع اوامر آتی ہے اسی طرح امر کے معنی شان اور قصہ کے بھی آتے ہیں اس کی جمع امور آتی ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ یہاں امر کے معنی قصہ کے ہوں اور حضرت جابر کی یہ روایت مختصر ہو، اس تفصیلی روایت کا جس کو امام ترمذی نے دوسرے باب میں نقل کیا ہے کہ ایک انصاریہ کے یہاں آپ تشریف لے گئے اور کھجور اور بکری کا گوشت تناول فرمایا اور وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اور نماز کے بعد واپس تشریف لائے اور بچا ہوا کھانا لایا گیا اور آپ نے نوش فرمایا اور بغیر وضو کے عصر کی نماز پڑھائی، امام ابو داؤد کہتے ہیں آخر الامرین سے مراد یہی خاص واقعہ ہے، اس واقعہ میں آپ کا آخری عمل ترک وضو کا ہے، اس سے نسخ کہاں ثابت ہوتا ہے؟ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کے بعد مما مست النار سے وضو کا حکم دیا ہو۔

(۱) سنن أبی داؤد، باب فی ترک الوضوء مما مست النار، رقم الحدیث: ۱۹۶

ابن حزم کا جواب:

ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ ابوداؤد کا وہم ہے اور آگے کہتے ہیں **إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ** یعنی یہ ان کا زرا وہم ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے، امام ابوداؤد کے اس احتمال کا ایک جواب امام بخاری نے دیا ہے جس کو حافظ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ حضور کی وفات کے بعد سعید بن حارث نے حضرت جابر سے پوچھا کہ کیا **مَسْتِ النَّارِ** ناقض وضو ہے؟ تو حضرت جابر نے فرمایا کہ نہیں یہ ناقض نہیں ہے (۱) اگر بعد میں آپ ﷺ **مَسْتِ النَّارِ** سے وضو کا حکم دیتے تو حضرت جابر کیسے اس کے خلاف فتویٰ دے سکتے تھے، اسی طرح حضرت جابر کہتے ہیں کہ میں نے آگ سے پکی ہوئی چیز حضور، ابوبکر، عمر، عثمان، علی کے ساتھ کھایا کسی نے وضو نہیں کیا (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں سوال وجواب مذکور ہے کہ کسی نے حضرت جابر سے پوچھا کہ **مَسْتِ النَّارِ** سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟ تو انہوں نے انکار کیا، لہذا ابوداؤد کا یہ احتمال **تَوْجِيهِ الْقَوْلِ بِمَا لَا يَرْضَى عَنْهُ الْقَائِلُ** کی قبیل سے ہے، پس ابوداؤد کی یہ بات صرف وہم ہے، جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

آخر الامرین کی مراد:

یہ کہنا کہ آخر الامرین سے مراد اس خاص واقعے میں آخری فعل آپ کا ترک وضو تھا، یہ بھی غلط ہے، اس معاملے میں بہت واضح روایت مسند احمد میں اسی انصاریہ کا واقعہ ہے کہ حضور کے پاس گوشت لایا گیا پھر آپ نے تناول فرمانے کے بعد پیشاب کیا اور وضو کیا پھر نماز پڑھائی، پھر واپس تشریف لائے، پچا کھچا کھایا اور بغیر وضو کے عصر کی نماز پڑھائی (۳) اس تفصیلی روایت پر نظر ڈالنے سے ابوداؤد کی بات بالکل غلط معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ یہاں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ظہر کے وقت پیشاب کی وجہ سے وضو کیا تھا گوشت کی وجہ سے نہیں، پس ابوداؤد کا احتمال عقل سے بعید ہے۔

حضرت جابر کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں آخری معاملہ حضور کا **تَرْكِ الْوُضُو** **مَسْتِ النَّارِ** تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وضو **مَسْتِ النَّارِ** منسوخ نہ ہوتا تو یہ بات خلفاء راشدین پر مخفی نہ رہتی؛ حالانکہ یہ چاروں صحابہ؛ بلکہ تمام صحابہ حضور کی وفات کے بعد **تَرْكِ الْوُضُو** **مَسْتِ النَّارِ** کے قائل تھے، اس لئے آخر الامرین کے معنی

(۱) فتح الباری تعلیق ابن باز، باب المندیل، رقم الحدیث: ۵۴۵۷

(۲) مصنف میں یہ مذکور ہے: عن جابر بن عبد الله قال أكلت مع رسول الله ومع أبي بكر وعمر وعثمان وخبزا ولحما فصلوا

ولم يتوضؤوا، مصنف ابن أبي شيبه، باب من كان لا يتوضأ مما مست النار، رقم الحدیث: ۵۲۱

(۳) مسند احمد، باب مسند جابر بن عبد الله، رقم الحدیث: ۱۵۵۵۲

ہوں گے حضور کے دو حکم میں آخری حکم ترك الوضو مما مست النار کا تھا۔

(۲) امام بیہقی نے عثمان دارمی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ترجیح کی کوئی شکل نہ ہو تو اس تعارض کو ختم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ حضور کی وفات کے بعد صحابہ کے عمل کو دیکھا جائیگا جس پر صحابہ کا عمل ہے وہ حدیث معمول بہا ہے اور جس پر صحابہ کا عمل نہیں ہے وغیر معمول بہا ہے؛ کیوں کہ صحابہ سب سے زیادہ احادیث کو سمجھنے والے تھے، اگر صحابہ کے درمیان اختلاف ہو تو خلفاء اربعہ کے جہت کو ترجیح ہوگی اگر خلفاء اربعہ میں بھی اختلاف ہو تو حضرات شیخین کے عمل کو دیکھا جائے گا اور ان کے عمل کو بقیہ صحابہ کے عمل پر ترجیح دی جائیگی۔ (۱)

امام دارمی فرماتے ہیں کہ خلفاء کا عمل ترك وضو مما مست النار کا رہا، جیسا کہ موطا امام مالک کے حوالے سے نقل کیا گیا، معلوم ہوا کہ مما مست النار سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

(۳) توضواً مما مست النار میں وضو کے لغوی معنی مراد ہے، کیوں کہ وضو کے بہت سے معانی آتے ہیں وضو کا اطلاق وضوء نوم پر بھی ہوتا ہے، وضو علی الوضو کو بھی وضو کہا جاتا ہے، اسی طرح کلی کرنا اور ہاتھ دھونے کو بھی وضو کہا جاتا ہے جیسا کہ ترمذی ثانی میں ہے کہ حضور نے ما مست النار کھا کر کلی کیا اور ہاتھ دھویا اور پکی ہوئی تری کو منہ پر پھیرا اور کہا یا عکراش هذا وضوء ما مست النار (۲) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے مگر دوسری روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسے حضرت سلمان کی روایت ہے بركة الطعام الوضو قبله والوضو بعده (۳) یہاں وضو کے لغوی معنی ہی مراد ہے، شرعی معنی مراد نہیں ہے، اسی طرح وضو ناقص کو بھی وضو کہا جاتا ہے، جیسے حضرت علی نے چہرے، ہاتھ، سر کا مسح کیا اور کہا هذا وضو من لم يحدث (۴) یہ غیر محدث کا وضو ہے، دیکھو اس کو بھی وضو کہا ہے؛ حالانکہ یہ وضو ناقص ہے، حضرت معاذ سے یہ روایت ہے کہ ہم لوگ ہاتھ دھونے اور کلی کرنے کو وضو سمجھتے تھے، یہ طبرانی کی روایت ہے، لہذا یہاں بھی وضو سے لغوی معنی یعنی کلی کرنا اور ہاتھ دھونا مراد ہے۔

(۱) وحكى البيهقي عن عثمان الدارمي أنه قال لما اختلفت أحاديث الباب ولم يتبين الراجح منها نظرنا إلى ما عمل به خلفاء الراشدين بعد النبي ﷺ فرجعنا به أحد الجانبين فتح الباري، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ۳۲۹/۱ المكتبة الشاملة

(۲) ترمذی، باب ماجاء في التسمية في الطعام، رقم الحديث: ۱۸۴۸، المعجم الكبير باب عوف أبو الشبل ۸۲/۱۸، رقم الحديث: ۱۵۴ المكتبة الشاملة

(۳) سنن أبي داود، باب غسل اليد قبل الطعام، رقم الحديث: ۳۷۶۱

(۴) کنز العمال، باب فرائض الوضوء، رقم الحديث: ۲۶۹۴۹

(۴) علامہ خطابی کہتے ہیں توضاً مما مست النار میں وضو کے شرعی معنی ہی مراد ہیں، لیکن یہ امر وجوب کے لئے نہیں، استحباب کے لئے ہے یعنی مما مست النار کے بعد وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔

(۵) ایک ہے وضو اور ایک ہے طہارت دونوں میں فرق ہے، وضو کا تعلق وضاء سے ہے، وضاءات کے معنی نورانیت کے ہیں یعنی قیامت کے دن اعضاء وضو میں نور ہوگا اور اسی نور کی وجہ سے آپ اپنی امت کو پہچانیں گے اور طہارت کے معنی پاکی کے ہیں اور پاکی نماز کے لئے شرط ہے، اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ مما مست النار کی وجہ سے طہارت تو ختم نہیں ہوتی، لیکن وضاءات اور نورانیت ختم ہو جاتی ہے یعنی مما مست النار کے بعد اسی وضو سے نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن اگر ہم چاہیں کہ وضاءات اور نورانیت لوٹ جائے تو وضو کر لینا چاہئے۔

(۶) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ وضو مما مست النار کا حکم خواص کے لئے ہے، خواص کی بڑی ذمہ داری ہوتی ہے خواص کو چاہئے کہ استحباب پر بھی عمل کریں۔

وضو مما مست النار کی حکمت:

(۱) حضرت شاہ صاحب نے مما مست النار سے وضو کو مستحب قرار دیا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کر لینا چاہئے؛ کیوں کہ آگ یہ اللہ تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے اور نماز پڑھنا جمال کو حاصل کرنے کے لئے ہے اور دونوں میں تضاد ہے اس لئے مظہر غضب کو دور کر لینا چاہئے، تاکہ مظہر جمال کا حصول ہو سکے۔

(۲) حضرات ملائکہ کھاتے پیتے نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو نور سے بنایا ہے آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد فرشتہ سے مناسبت ختم ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ فرشتہ نور ہے اور یہ نار ہے، دونوں ایک دوسرے کی ضد ہے اللہ تعالیٰ سے قربت کے لئے فرشتوں کو ذریعہ بنانا بہتر ہے اس لئے آگ کو دور کرنے کے لئے وضو کرنا چاہئے تاکہ فرشتوں سے مناسبت ہو جائے۔

(۵۹) بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيْرَتِ النَّارُ

(۸۴) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَمَرَ، نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ،

سَمِعَ جَابِرًا قَالَ سُفْيَانُ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

وَأَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَأَكَلَ وَأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطْبٍ، فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّأَ لِلظُّهْرِ وَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَأَتَتْهُ بِغَلَالَةٍ مِنْ غَلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأَ.

وفي الباب: عن أبي بكر الصديق، ولا يصح حديث أبي بكر في هذا من قبل إسناده إنما رواه حُسام بن مِصَكٍ، عن ابن سيرين، عن ابن عباس، عن أبي بكر الصديق، عن النبي ﷺ والصحيح إنما هو عن ابن عباس عن النبي ﷺ، هكذا رواه الحُفَافُ، وروى من غير وجه عن ابن سيرين عن ابن عباس عن النبي ﷺ، ورواه عطاء بن يسار، وعكرمة، ومحمد بن عمرو بن عطاء، وعلي بن عبد الله بن عباس، وغير واحد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ ولم يذكرُوا فيه، عن أبي بكر الصديق وهذا أصح.

وفي الباب: عن أبي هريرة، وابن مسعود، وأبي رافع، وأم الحَكَم، وعمرو بن أمية وأم عامر وسويد بن النعمان، وأم سلمة.

قال أبو عيسى: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، والتابعين ومن بعدهم مثل: سفيان، وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق: رأوا ترك الوضوء مما مسّت النار، وهذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، وكأن هذا الحديث ناسخ للحديث الأول: حديث الوضوء مما مسّت النار.

آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو نہ ٹوٹنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۴) حضرت جابر فرماتے ہیں: نبی ﷺ ایک انصاری کے گھر تشریف لے گئے اور میں آپ کے ساتھ اس انصاریہ کے گھر پہنچا، اس خاتون نے آپ کے لئے ایک بکری ذبح کی، آپ نے تناول فرمایا، پھر اس عورت نے تازہ کھجوروں کی ایک تھال آپ کے روبرو پیش کی، پس آپ نے اس میں سے بھی کھایا، پھر آپ نے وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر آپ لوٹ آئے، پھر اس خاتون نے بکری کا باقی ماندہ پیش کیا آپ نے تناول فرمایا، پھر آپ نے عصر کی نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

اور باب میں حضرت ابوبکر کی حدیث ہے اور اس کی سند صحیح نہیں ہے، اس حدیث کو حسام بن مصک روایت کرتے ہیں، ابن سیرین سے وہ ابن عباس سے وہ حضرت ابوبکر سے وہ نبی کریم سے اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ ابن عباس کی روایت ہے (یعنی حسام نے جو حضرت ابوبکر کا واسطہ بڑھایا ہے وہ صحیح نہیں ہے) اس حدیث کو بڑے محدثین نے اسی طرح روایت کیا ہے اور ابن سیرین سے یہ حدیث متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے اور وہ ابن عباس سے وہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں اور اس کو عطاء بن یسار، عکرمہ، محمد بن عمرو اور علی بن عبد اللہ بن عباس وغیرہ ابن عباس سے وہ حضور سے روایت کرتے ہیں اور ان حضرات نے اس حدیث کی سند میں حضرت ابوبکر کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور باب میں حضرت ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیثیں بھی ہیں (چونکہ فی الباب میں ایک حدیث کا حوالہ دینے کے بعد اس کی سند پر بحث شروع کر دی تھی اور طویل فاصلہ ہو گیا تھا اس لئے فی الباب مکرر لائے ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں اس پر اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء مثلاً سفیان ثوری اور ابن المبارک شافعی احمد، اسحاق (احناف) کا عمل ہے، یہ حضرات مامت النار سے ترک وضو کے قائل ہیں اور یہی آپ ﷺ کا آخری عمل ہے، گویا یہ حدیث پہلے باب کی حدیث جو مامت النار سے وضو کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے کے لئے ناسخ ہے۔

قوله: فدخل على امرأة من الأنصار: انصاریہ نے پہلے سے آپ کی دعوت نہیں کی تھی آپ بن بلائے تشریف لے گئے تھے، معلوم ہوا کہ اگر کسی کے یہاں بغیر بلائے جانے پر ان کو گرانی نہ ہو؛ بلکہ خوشی ہو تو بغیر بلائے بھی جاسکتے تھے۔

قوله: وفي الباب عن أبي بكر الخ: ترک وضو مما مست النار کی روایت حضرت ابوبکر سے بھی مروی ہے اور اس سلسلے کی روایت جو حضرت ابوبکر سے منقول ہے وہ سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے راوی حسام بن مصک ہیں جو ابن سیرین سے روایت کرتے ہیں وہ ابن عباس سے اور وہ حضرت ابوبکر سے، حسام بن مصک تنہا مدار سند حضرت ابوبکر کو قرار دیتے ہیں، اس کے علاوہ تمام حفاظ راوی مدار سند حضرت ابن عباس کو قرار دیتے ہیں۔

(٦٠) بابُ الوضوءِ من لحومِ الإبلِ

(٨٥) حَدَّثَنَا هَنَّاذُ، نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ

الإِبِلِ فَقَالَ: "تَوَضَّؤُوا مِنْهَا" وَسُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ فَقَالَ: "لَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْهَا"
 وفي الباب: عن جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، وَأَسِيدِ بْنِ حُضَيْرٍ.
 قال أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ،
 عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ، وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي
 لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ - وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ - وَرَوَى عُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
 بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ ذِي الْعَرَّةِ.
 وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، فَأَخْطَأَ فِيهِ، وَقَالَ: عَنْ
 عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ، وَالصَّحِيحُ عَنْ عَبْدِ
 اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ.
 قَالَ إِسْحَاقُ: أَصَحُّ مَا فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: حَدِيثُ الْبَرَاءِ،
 وَحَدِيثُ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ.

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۸۵) براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں
 پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے وضو کرو اور بکری کے گوشت سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس
 سے وضومت کرو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حجاج بن ارطاة، عبد اللہ بن عبد اللہ سے وہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے وہ اسید
 بن حضیر سے روایت کرتے ہیں (یعنی حجاج بن ارطاة مدار سند اسید بن حضیر کو قرار دیتے ہیں) صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث عبد
 الرحمن بن ابی لیلیٰ کی براء بن عازب سے ہے، اور یہی امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے (حدیث کی تیسری سند) اور عبیدہ
 ضمی نے یہ حدیث عبد اللہ بن عبد اللہ سے وہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے وہ ذی العزہ سے روایت کی ہے اور حماد بن سلمہ نے
 یہ حدیث حجاج بن ارطاة سے روایت کی ہے، پس حماد نے استاذ کا نام لینے میں غلطی کی ہے، وہ کہتے ہیں حجاج روایت
 کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے وہ اپنے والد سے وہ اسید بن حضیر سے، صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث عبد اللہ

بن عبداللہ رازی کی ہے وہ روایت کرتے ہیں عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے وہ براء بن عازب سے، اسحاق بن راہویہ نے فرمایا اس باب میں نبی کریم سے دو حدیثیں ثابت ہیں ایک براء بن عازب کی دوسری جابر بن سمرہ کی۔

فقہاء کے مذاہب:

جمہور صحابہ، ائمہ ثلاثہ، جمہور تابعین کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، امام احمد، اسحاق بن راہویہ، شوافع میں ابن منذر، ابن خزمیہ، امام نووی، امام بیہقی وغیرہ کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام بیہقی امام شافعی کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ اونٹ کے بارے میں اگر صحیح سند سے حدیث معلوم ہو جائے تو میں بھی نقض وضو کا قائل ہو جاؤں گا، امام بیہقی اس کے بعد نقل کرتے ہیں کہ دور روایت صحیح سند سے اونٹ کے گوشت کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں ثابت ہے ایک روایت جابر بن سمرہ کی اور ایک حضرت براء بن عازب کی اس لئے امام بیہقی ناقض وضو ہونے کے قائل ہیں۔

اختلاف کی بنیاد:

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ما مست النار کے عموم میں لحوم ابل داخل ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ما مست النار کے عموم میں لحوم ابل بھی داخل ہے، کیوں کہ آگ کی پکی ہوئی چیزوں میں جس طرح دیگر جانور کا گوشت ہے اسی طرح اونٹ کا گوشت بھی ہے، پس جو حکم ما مست النار کا ہے وہی حکم لحول ابل کا بھی ہوگا لیکن امام احمد وغیرہ کہتے ہیں کہ لحوم ابل ما مست النار سے مستثنیٰ ہے، لحوم ابل ما مست النار کا فرد نہیں ہے اس لئے کہ ما مست النار کے ناقض وضو نہ ہونے کی علت ما مست النار ہے اور لحوم ابل میں علت لحوم ابل ہے جب علت میں فرق ہو تو حکم میں بھی فرق ہوگا، علامہ ابن القیم اپنے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ لحوم ابل ما مست النار میں داخل ہے غلط ہے کیوں کہ امام احمد کے نزدیک اونٹ کا گوشت کچا کھائے یا پکا ہوا کھائے دونوں صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے اگر یہ ما مست النار میں داخل ہوتا ہے تو صرف پکا ہوا کھانے سے وضو ٹوٹتا کچا کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، معلوم ہوا کہ لحوم ابل سے وضو ٹوٹنے کی علت لحوم ابل ہے ما مست النار نہیں ہے۔

دلائل: جمہور کی دلیل وہی ہے جو ما مست النار میں بیان کی گئی کہ آپ نے آگ سے پکی ہوئی چیز کھائی اور بغیر وضو کے نماز پڑھی، امام احمد کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ توضؤا من لحوم الابل یہ مطلق

ہے نہ کچے کی قید ہے نہ پکے ہوئے کی قید ہے، لہذا اس کو اطلاق ہی پر باقی رکھا جائیگا، خواہ کچا گوشت کھائے یا پکا ہوا گوشت کھائے، حدیث کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورت میں وضو ٹوٹ جائیگا۔

امام احمد دلیل کا جواب:

اگر حدیث کے اطلاق کا یہی مطلب ہے جو ابن قیم بیان کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ حدیث میں کھانے کا بھی ذکر نہیں ہے، مطلق ہے توضاً من لحوم الإبل اس اطلاق کا تقاضہ تو یہ ہے کہ لحوم ابل چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جانا چاہئے اگر اس کا اطلاق کچے اور پکے دونوں گوشت کو شامل ہے تو اس کا اطلاق لحوم ابل کے چھونے کو بھی شامل ہے، لہذا چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جانا چاہئے، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں، علامہ ابن القیم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب اس طرح کی بات بولی جاتی ہے تو عرف عام میں اس کے معنی کھانے کے ہی لیتے ہیں، لہذا توضاً من لحوم کا عرف عام میں مطلب ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرو، کیوں کہ لحوم ابل، کھانے کی چیز ہے گویا ہم نے کھانے کی قید عرف کی وجہ سے لگائی ہے، لیکن جمہور کہتے ہیں جب یہ بات ہے تو عرف عام پکا ہوا گوشت کھانے کا ہے کچا گوشت کھانے کا نہیں ہے، لہذا اگر آپ عرف کی وجہ سے کھانے کی قید لگاتے ہیں تو عرف کی وجہ سے پکے ہوئے کی بھی قید ہونی چاہئے کیوں کہ عرف عام میں پکا ہوا گوشت کھایا جاتا ہے کچا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، تو اب بات وہی ہوگئی کہ لحوم ابل ما مست النار کا ہی فرد ہے، کیوں کہ لحوم ابل سے ذہن جاتا ہے کھانے کی طرف، عرف میں پکے ہوئے گوشت کھانے کو ہی گوشت کھانا کہا جاتا ہے، لہذا یہ ما مست النار میں آگیا اور جس طرح ما مست النار سے وضو کا حکم منسوخ ہو گیا لحوم ابل سے بھی وضو کا حکم منسوخ ہو گیا، اس کے علاوہ علماء نے باب کی حدیث کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) لحوم ابل سے وضو کرنے کا مطلب وضو لغوی ہے، ہاتھ اور منہ دھونا کیوں کہ لحم ابل کے اندر دسومت اور چربی زیادہ ہوتی ہے اور کچھ بدبو بھی ہوتی ہے، لہذا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد چکنا پن یا بدبو کو دور کرنے کے لئے کلی کر لینا چاہئے۔

(۲) لحوم ابل سے وضو کا حکم استحباً ہے، وضو ضروری تو نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ ما مست النار میں ذکر کیا گیا کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے سے فرشتوں سے مشابہت ختم ہو جاتی ہے، لہذا مشابہت پیدا کرنے کے لئے وضو کر لینا چاہئے۔

(۳) یہ حکم خواص کے لئے ہے عام لوگوں کے لئے نہیں ہے۔

(۴) وضو وضاعت سے ماخوذ ہے، وضاعت کے معنی نورانیت کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لحم اہل کھانے سے طہارت تو ختم نہیں ہوتی البتہ وضاعت ختم ہو جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے:

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ توریت کے اندر لحوم اہل کو حرام کہا گیا ہے اس لئے تمام انبیاء بنی اسرائیل لحوم اہل کا استعمال نہیں کرتے تھے، وجہ اس کی یہ تھی کہ حضرت یعقوب کو عرق النساء کی بیماری ہوئی تو انہوں نے نذرمانی تھی کہ اگر اس بیماری سے نجات مل گئی تو جو میری محبوب غذا ہے اسے چھوڑ دوں گا، اللہ تعالیٰ نے اس بیماری سے ان کو نجات دی، چنانچہ انہوں نے غور کیا کہ محبوب غذا کیا ہے؟ تو اونٹ کا گوشت ان کو محبوب تھا، چنانچہ اونٹ کے گوشت کو انہوں نے نذر کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کر لیا، ان کی پیروی میں بنی اسرائیل کے تمام انبیاء نے حرام کر لیا اور اللہ تعالیٰ نے توریت میں بھی اس کو حرام فرمادیا، گویا انبیاء بنی اسرائیل پر اونٹ کا گوشت حرام تھا اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ سے حرمت ختم کر دی تو امت محمدیہ کو بہت بڑی نعمت مل گئی لہذا اس نعمت کے شکرانے میں وضو کر لینا چاہئے۔

دوسری وجہ: جب انبیاء بنی اسرائیل پر حرام تھا اور امت محمدیہ پر حلال کر دیا گیا تو فطری طور پر دل میں شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ انبیاء بنی اسرائیل کے حاکم اللہ تعالیٰ ہیں اور دین محمدی کے حاکم بھی اللہ تعالیٰ ہیں جب حاکم اور شارع ایک ہیں تو اس حکم میں فرق کیوں ہے اس سے دل میں شک و شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب حاکم ایک ہے تو دونوں کے لئے حرام ہونا چاہئے، اس لئے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے وضو کر لینا چاہئے تاکہ وضو کی وجہ سے شک کا ازالہ ہو جائے کیوں کہ وضو سے جس طرح ظاہر بدن کی پاکی ہوتی ہے اسی طرح باطن کی بھی صفائی ہوتی ہے۔

قوله: قال أبو عیسیٰ: اوپر کی سند میں مدارس براء بن عازب ہیں، لیکن جاج بن ارطاة اس حدیث کو عبد اللہ بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں تو وہ مدارس سید بن حنظل کو قرار دیتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ جس نے اسید بن حنظل کو مدارس قرار دیا ہے وہ غلط ہے، صحیح یہ ہے کہ مدارس حضرت براء بن عازب ہیں۔

قوله: روی عبیدہ الضبی: یہاں سند کا دوسرا فرق بیان کرتے ہیں، ایک تیسری سند ہے عبیدہ ضعی کی وہ روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ رازی سے وہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے وہ ذی العزہ سے تو عبیدہ ضعی بجائے براء بن عازب کے مدارس ذی العزہ کو قرار دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ ذی العزہ کون ہیں؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ذی العزہ یہ براء بن عازب کا لقب ہے، یعنی کسی راوی نے براء بن عازب کا نام ذکر کر دیا اور کسی نے ان کا لقب ذکر کر دیا، لیکن حافظ ابن

حجر نے ذکر کیا ہے کہ یہ کوئی نہیں کہتا کہ ذی العزہ، براء بن عازب کا لقب تھا، یہ راوی کی غلطی ہے کہ انہوں نے ذی العزہ کو مدار سند قرار دے دیا۔

(۶۱) بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذِّكْرِ

(۸۶) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، نَاحِيَّ بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ"

وفي الباب: عن أم حَبِيبَةَ، وأبي أَيُّوبَ، وأبي هريرة، وأروى ابنة أَنَيْسٍ، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمرو. قال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

هَكَذَا رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِثْلَ هَذَا عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بُسْرَةَ، وَرَوَى أَبُو أُسَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَرْوَانَ، عَنْ بُسْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: ثَنَا بِذَلِكَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، أَنَا أَبُو أُسَامَةَ بِهَذَا.

وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ أَبُو الزُّنَادِ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ بُسْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: حَدَّثَنَا بِذَلِكَ عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزُّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ بُسْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ الْأَوْزَاعِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

قال محمد: أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ بُسْرَةَ.

وقال أَبُو زُرْعَةَ: حَدِيثُ أُمِّ حَبِيبَةَ فِي هَذَا الْبَابِ أَصَحُّ، وَهُوَ حَدِيثُ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ عَنبَسَةَ بِنِ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، وقال محمد: لم يسمع مكحول من عنبسة بن أبي سفيان، وروى مكحول عن رجلٍ، عن عَنبَسَةَ غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثِ، وَكَأَنَّهُ لَمْ يَرِ هَذَا الْحَدِيثَ صَحِيحًا.

شرمگاہ چھونے سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۸۶) حضرت بسرہ بنت صفوان سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنے پیشاب کے عضو کو ہاتھ لگائے تو وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وضو کرے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں بسرہ کی حدیث حسن صحیح ہے، بہت سے حضرات نے یہ حدیث یحییٰ قطان کی سند کے مانند روایت کی ہے، یعنی ہشام بن عروہ سے وہ اپنے والد عروہ سے اور وہ بسرہ سے اور ہشام کے دوسرے تلامذہ یعنی ابواسامہ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات اس حدیث کو ہشام سے روایت کرتے ہیں، اور عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان کا واسطہ بڑھاتے ہیں (امام ترمذی فرماتے ہیں) ہم سے یہ سند اسحاق بن منصور نے بیان کی ان کو ابواسامہ نے خبر دی (امام ترمذی ہشام کا متابع پیش کرتے ہیں) اور یہ حدیث ابوالزناد نے بھی عروہ سے روایت کی ہے، وہ بسرہ سے وہ نبی کریم سے روایت کرتی ہیں۔

اور یہ صحابہ تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے یہی قول امام اوزاعی، شافعی، احمد، اور اسحاق کا ہے (امام مالک کو اس فہرست میں شمار نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ مغاربہ کے مطابق امام مالک کے نزدیک وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے) امام بخاری نے فرمایا اس باب میں صحیح ترین روایت حضرت بسرہ کی ہے اور ابوزرعمہ نے فرمایا: اس باب میں صحیح ترین روایت ام حبیبہ کی ہے اور وہ علاء ابن الحارث کی روایت ہے، مکحول سے وہ عنبنہ بن ابی سفیان سے وہ ام حبیبہ سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری نے فرمایا (ام حبیبہ کی روایت میں انقطاع ہے کیوں کہ) مکحول کا عنبنہ سے سماع نہیں ہے، مکحول نے ایک دوسری حدیث عنبنہ سے ایک آدمی کے واسطے سے روایت کی ہے، گویا امام بخاری نے ام حبیبہ کی حدیث کو درست نہیں جانا۔

فقہاء کے مذاہب:

(۱) امام مالک، امام شافعی، امام احمد مس ذکر کو ناقض وضو مانتے ہیں، پھر ان کے یہاں اختلاف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مس ذکر مطلقاً ناقض وضو ہے، بعض حضرات کہتے ہیں مس ذکر اس وقت ناقض وضو ہے جب باطن کف سے چھویا جائے، بعض حضرات قید لگاتے ہیں کہ بلا آڑ کے چھویا جائے اگر کپڑے کے آڑ سے چھویا تو وضو نہیں ٹوٹے

(۱) یہ مسئلہ بھی ائمہ کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے اس لئے امام ترمذی نے دونوں فریق کے دلائل کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کیا ہے۔

گا، بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ شہوت کے ساتھ چھو یا جائے، بلا شہوت چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عداً چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے سہواً چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مس ذکر سے وضو امام مالک کے یہاں مستحب ہے واجب نہیں ہے، اور کہتے ہیں کہ امام مالک کے وہ شاگرد جو مغاربہ کہلاتے ہیں وہ امام مالک کا یہی مسلک بیان کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری کے نزدیک مس ذکر مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک مباشرت فاحشہ (۱) ناقض وضو ہے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف مباشرت فاحشہ سے نقض وضو کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمام اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مباشرت فاحشہ سے مذی کا خروج ہوتا ہے جس طرح نیند میں استرخاء مفاصل کی وجہ سے عموماً خروج ریح ہو جاتا ہے، اس لئے نیند کو ہی ناقض وضو کا سبب قرار دیا گیا اسی طرح مباشرت فاحشہ خروج مذی کا سبب ہے، اس لئے حضرات شیخین نے مباشرت فاحشہ کو ہی نقض وضو قرار دیا ہے، امام محمد مطلقاً مباشرت فاحشہ کو ناقض نہیں مانتے جب تک کہ خروج مذی کا یقین نہ ہو جائے، دلیل کے اعتبار سے امام محمد کی بات راجح معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ خروج مذی ایک حسی چیز ہے اور نیند کے اندر خروج ریح کا پتہ نہیں چلتا ہے، اس لئے نیند کو ناقض قرار دینا درست ہے، لیکن مباشرت فاحشہ کو ناقض قرار دینا درست نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں ان کی دلیل باب کی بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یتوضأ جو اپنے شرم گاہ کو چھوئے وہ بغیر وضو کے نماز نہ پڑھے، معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

مخالف روایت کا جواب:

احناف بسرہ بنت صفوان کی روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت بسرہ سے پہلے دوراوی ہیں ایک مروان اور ایک شری (پولس) اور دونوں فاسق ہیں، لہذا بسرہ کی روایت قابل قبول نہیں ہے، امام ترمذی نے روایت مختصر ذکر کی ہے، دوسری کتابوں میں تفصیل سے واقعہ یہ آتا ہے کہ عروہ بن زبیر ایک مرتبہ مروان کی مجلس میں بیٹھے تھے اور مس ذکر کا مسئلہ چھڑ گیا عروہ بن زبیر نے کہا مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے، مروان نے کہا کہ ناقض وضو ہے،

(۱) مرد عورت کی شرم گاہ کا ایک دوسرے کے ساتھ مل جانا مباشرت فاحشہ کہلاتا ہے۔

دلیل میں مروان نے بسرہ بنت صفوان کی روایت پیش کی، مروان اتنے قابل اعتبار نہیں ہیں کہ ان کی روایت قبول کر لی جائے اس لئے انہوں نے اپنے دعویٰ کی تائید کے لئے اپنے ایک پولس کو بسرہ بنت صفوان کے پاس بھیجا کہ انہوں نے یہ حدیث حضور سے سنا ہے من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یتوضأ پولس نے آکر بتایا کہ ہاں بسرہ نے کہا کہ میں نے حضور سے یہ حدیث سنی ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، (۱) معلوم ہوا کہ عروہ نے براہ راست بسرہ سے روایت نہیں سنی ہے، بلکہ بسرہ کے درمیان یا تو مروان راوی ہے یا شرطی ہے اور دونوں قابل اعتماد راوی نہیں ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عروہ بعد میں بسرہ کے پاس گئے ہیں اور ان سے براہ راست پوچھا کہ آپ نے سنا ہے انہوں نے کہا ہاں اس سے معلوم ہوا کہ عروہ نے براہ راست سنا ہے، مروان یا شرطی کا واسطہ نہیں ہے، اگر ایسی بات ہو تو عروہ کی یہ روایت سر آنکھوں پر! لیکن واقعہ یہ ہے کہ عروہ کا بسرہ سے سماع کے سلسلے میں محدثین کے درمیان اختلاف ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ بسرہ بنت صفوان سے عروہ کا سماع چونکہ محدثین کے درمیان مختلف فیہ ہے اس لئے امام بخاری اور امام مسلم نے بسرہ بنت صفوان کی روایت کو ذکر نہیں کیا ہے، اگر سماع کا یقین ہوتا تو امام بخاری بسرہ کی روایت کو ضرور نقل کرتے۔

احناف کی دلیل:

جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو نہیں مانتے ہیں وہ دوسرے باب کی حضرت طلق بن علی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، حضور نے ان کے سوال پر فرمایا تھا کہ وہ تو بدن کا ایک ٹکڑا ہے اس کے چھونے سے کیوں وضو واجب ہوگا؟ جس طرح بدن کے کسی ٹکڑے کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے مس ذکر سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، اس پر لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ قیس بن طلق یہ ضعیف راوی ہیں، لہذا اس روایت سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

مناظرہ: اس مسئلے پر دو بڑے محدث کے درمیان مناظرہ بھی ہوا ہے، منی کی مسجد خیف میں تین جبال العلم امام احمد، علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین جمع ہیں، یحییٰ بن معین نے حجازیین کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے، علی بن مدینی جو امام بخاری کے استاذ ہیں انہوں نے عراقیین کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے، یحییٰ بن معین نے دلیل میں یہی بسرہ بنت صفوان کی روایت کو ذکر کیا، علی بن مدینی نے اعتراض کیا کہ آپ کیسے بسرہ کی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جب کہ عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی فاسق راوی کا واسطہ ہے اور عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت نہیں

(۱) عن هشام بن عروة عن أبيه أن مروان بن الحكم قال: من مس فرجه فليتوضأ فأذكر ذلك عليه عروة فقال يا شرطی ائت بسرة بنت صفوان فسئله قالت: سمعت النبي ﷺ يقول من مس ذكره فليتوضأ، المعجم الكبير للطبراني، باب بسرة بنت

ہے، دیکھو اگر عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت ہوتا تو یحییٰ بن معین فوراً کہتے ہیں کہ دونوں کا سماع ثابت ہے، لیکن ابن مدینی کے اس اعتراض پر ابن معین نے کچھ نہیں کہا، البتہ ابن معین نے کہا کہ آپ نے جو روایت پیش کی ہے طلق بن علی کی اس میں ایک راوی قیس بن طلق ہیں جو ضعیف راوی ہیں، آپ نے اس روایت سے کیسے استدلال کر لیا؟ امام احمد دونوں کی بات سن رہے تھے انہوں نے دونوں کے اعتراض کو سن کر کہا الأمر علی ما قلتما آپ دونوں حضرات جو کچھ کہہ رہے ہیں بالکل صحیح ہے، دیکھو یہاں امام احمد بھی دونوں کے اعتراض کی تائید کر رہے ہیں، گویا ابن مدینی نے جو اعتراض کیا کہ عروہ کا سماع بسرہ سے نہیں ہے امام احمد نے اس کی تائید کی کہ یہ صحیح ہے، ابن معین نے طلق بن علی کی روایت پر جو اعتراض کیا کہ قیس بن طلق پر بہت سے لوگوں نے اعتراض کیا ہے، امام احمد کہتے ہیں یہ بھی صحیح ہے، معلوم ہوا کہ عروہ کا سماع بسرہ سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، تین بڑے محدث امام احمد، ابن معین، ابن مدینی تینوں اس پر متفق ہیں۔

یحییٰ بن معین نے دوسری دلیل پیش کی عن مالک عن نافع أن ابن عمر كان إذا مس فرجه أعاد الوضوء (۱) کہ عبداللہ بن عمر مس ذکر سے نقض وضو کے قائل تھے، اس پر ابن مدینی کہتے ہیں کہ اگر عبداللہ بن عمر نقض وضو کے قائل تھے تو عبداللہ بن مسعود مس ذکر سے نقض وضو کے قائل نہیں تھے اور اگر ابن مسعود اور ابن عمر کے عمل میں ٹکراؤ ہو جائے تو ابن مسعود کے عمل کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ ابن مسعود فقہت میں ابن عمر سے بڑے ہیں، لہذا ابن مسعود کا عمل رائج ہوگا، ابن مدینی نے ابن مسعود کی جو روایت پیش کی اس میں ایک راوی ابوقیس ہیں (۲) امام احمد، ابن مدینی سے کہتے ہیں کہ آپ کا ضابطہ تو ٹھیک ہے، لیکن جو حدیث آپ نے پیش کی ہے اس میں ابوقیس متکلم فیہ راوی ہیں، لہذا آپ کا استدلال کہاں صحیح ہوا، اس پر علی بن مدینی نے عمار بن یاسر کی حدیث کی جس میں عمار بن یاسر کا قول ہے مجھے کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا کہ میں ناک کو چھوؤں یا اپنی شرم گاہ کو چھوؤں (۳) دیکھو عمار بن یاسر مس ذکر کو ناقض وضو نہیں مانتے ہیں، امام احمد نے فرمایا کہ اب یہ روایت آپ کی ٹھیک ہے، لیکن فقہ میں عبداللہ بن عمر اور عمار بن یاسر دونوں برابر ہیں، لہذا آپ دونوں کا پلہ برابر ہے، لہذا جس پر چاہو عمل کر لو۔

(۱) مصنف ابن أبي شيبة، باب من كان يرى من مس الذكر وضوء، رقم الحديث: ۱۷۴۴

(۲) حدیث مع سند اس طرح ہے سفیان عن أبي قيس عن هذيل عن عبد الله أنه لا يتوضأ من مس الذكر، مصنف ابن أبي

شعبة، باب من كان لا يرى فيه وضوء، رقم الحديث: ۱۷۳۸

(۳) أخرج الطحاوي عن علي ابن أبي طالب أنه قال ما أبالي مسست أنفي أو ذكري وأخرج عن بن مسعود نحو ذلك وأخرج عن عمار بن ياسر أنه قال إنما هو بضعة منك مثل أنفي أو أنفك وإن لكفك موضعاً غيره، شرح أبي داود للعيني، باب

الرخصة في ذلك ۴۶۶/۱ المكتبة الشاملة

امام مالک اور امام احمد کے مسلک کی وضاحت:

اس مناظرہ سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے یہاں مس ذکر میں توسع ہے مس ذکر سے وضو کرنے کی بھی گنجائش ہے، علامہ عبدالبر نے لکھا ہے کہ امام مالک کے نزدیک مس ذکر سے وضو مستحب ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ مس ذکر سے وجوب وضو کے قائل صرف امام شافعی ہیں۔

امام صاحب کی وجوہ ترجیح:

(۱) امام شافعی نے بسرہ بنت صفوان کی روایت کو پیش کیا ہے اور احناف کی دلیل دوسرے باب کی طلق بن علی کی روایت ہے، امام ترمذی دونوں روایت میں طلق بن علی کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، طلق بن علی کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا الحديث أحسن شيء روى في هذا الباب اور اخیر میں لکھتے ہیں وحديث ملازم بن عمر وعند عبد الله بن بدر أصح وأحسن، معلوم ہوا کہ طلق بن علی کی روایت زیادہ قابل ترجیح ہے۔

(۲) امام شافعی کی دوسری دلیل حضرت ابن عمر کا عمل ہے اور احناف کی دوسری دلیل حضرت عمار بن یاسر کا عمل ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ تفقہ میں دونوں برابر ہیں، لہذا کسی کو ترجیح نہیں ہوگی، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اگر عمار بن یاسر تنہا ہوتے تو یقیناً دونوں کے عمل میں کسی کو ترجیح نہیں ہوتی، لیکن یہاں حضرت عمار بن یاسر کے ساتھ حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، حضرت حذیفہ، سعد بن ابی وقاص کا بھی عمل مس ذکر سے ترک وضو کا ہے، امام محمد نے موطا امام محمد میں ان صحابہ کے آثار کو نقل کیا ہے (۱) تو جب حضرت عمار کی تائید اتنے صحابہ کر رہے ہیں تو ان کے عمل کو ترجیح دی جائیگی۔

(۳) امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ مس ذکر سے وضو کے سلسلے میں صرف دو صحابی ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے اور دوسری جانب جمہور صحابہ ہیں۔

(۴) ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ امام شافعی کے پاس مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کے بارے میں کوئی واضح دلیل نہیں ہے اور جن احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ بھی امام شافعی کی واضح دلیل نہیں ہے۔

(۵) قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ اگر کوئی شخص پیشاب، پائخانہ چھو لے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو جب نجس چیز کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ذکر چھونے سے وضو کیوں ٹوٹے گا جو کہ نجس بھی نہیں ہے۔

(۱) الموطاء رواية محمد بن الحسن باب الوضوء من مس الذكر، رقم الحديث: ۲۷۲۴

کیا طلق بن علی کی روایت منسوخ ہے؟

ابن حبان، امام شافعی کی تائید میں ذکر کرتے ہیں کہ طلق بن علی یہ متقدم الاسلام ہیں جو مس ذکر کے غیر ناقض ہونے کی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ جو ناقض وضو ہونے کی روایت نقل کرتے ہیں وہ متاخر الاسلام ہیں، طلق بن علی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت تشریف لائے اور یہ سہ کا واقعہ ہے اور ابو ہریرہ کا واقعہ سہ کا ہے لہذا طلق بن علی کی روایت منسوخ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت ناسخ ہوگی۔

ابن حبان کی دلیل پر اعتراض:

سوال یہ ہے کہ کیا متقدم الاسلام اور متاخر الاسلام ہونا مطلقاً ناسخ منسوخ ہونے کی علامت ہے؟ ابھی ماقبل میں گذرا کہ حضرت ابو ہریرہ توضواً مما مست النار کی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت جابر کان آخر الامرین والی روایت نقل کرتے ہیں حضرت جابر متقدم الاسلام ہیں اور حضرت ابو ہریرہ متاخر الاسلام ہیں پھر بھی شوافع حضرت جابر والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، اور حضرت جابر کی روایت کو ناسخ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو منسوخ مانتے ہیں۔

ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ طلق بن علی، حضرت ابو ہریرہ کے اسلام لانے کے بعد مدینہ نہیں آئے یا یہ کہ ابو ہریرہ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی وفات ہو گئی تھی تو یہ بات کسی حد تک قابل قبول ہو سکتی ہے، لیکن شوافع میں کوئی بھی ان دونوں باتوں کے ثبوت کا قائل نہیں ہے، اسی طرح نسخ ماننے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ابو ہریرہ اور طلق بن علی نے جو بیان کیا ہے وہ حضور سے سن کر بیان کیا ہو کیوں کہ ممکن ہے کہ حضرت ابو ہریرہ حضور سے سن کر نہیں؛ بلکہ کسی متقدم الاسلام صحابی سے سن کر بیان کرتے ہوں، ایسی صورت میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت کیسے ناسخ بن سکتی ہے؟

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خود ابن حبان نے بیان کیا ہے کہ بنو حنیفہ کے وفد میں طلق بن علی بھی شامل تھے، جس میں مسیلہ کذاب بھی تھا اور بنو حنیفہ کا وفد ۹ھ میں آیا ہے جس کو عام الوفود کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ طلق بن علی ۹ھ میں بھی حضور کے پاس آئے تھے، اب ان کو متقدم الاسلام کہہ کر ان کی روایت کو منسوخ قرار دینا کیوں کر درست ہو سکتا ہے، ممکن کہ انہوں نے یہ حدیث ۹ھ میں سنا ہو؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت اینٹ ڈھونے میں طلق بن علی بھی شریک تھے اور یہ واقعہ سہ کا ہے، لہذا یہ روایت سہ کی ہے، یہ بات بھی نہایت کمزور ہے، کیوں کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں تصریح کی ہے

کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور ﷺ کے زمانہ میں دوبار ہوئی ہے اھ میں پہلی مرتبہ اور خیبر کے بعد دوسری مرتبہ، ممکن ہے کہ طلق بن علی خیبر کے بعد والی تعمیر میں شریک ہوں، لہذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے ابن حبان کا ابو ہریرہ کی روایت کو نسخ اور طلق بن علی کی روایت کو منسوخ قرار دینا، انتہائی تعجب کی بات ہے۔

قوله: قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح: علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین اس روایت کو مجروح قرار دے رہے ہیں اس کے باوجود امام ترمذی کا اس روایت کو حسن صحیح کہنا تعجب خیز امر ہے، مروان انتہائی فتنہ پرور اور فاسق ہے، لیکن تعجب ہے کہ بخاری بھی اس روایت کو ذکر کرتے ہیں لوگ بخاری کے اس عمل کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ مروان خلیفہ بننے سے پہلے فاسق نہیں تھے اور بخاری کی روایت خلافت سے پہلے کی ہے، لیکن یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کیوں کہ فتنہ ڈالنے والے یہی تھے انہوں نے ہی حضرت عثمان کی تحریر میں خیانت کی تھی۔

قوله: قال ابو ذرعة: ابو زرعة ائمہ حدیث میں سے ہیں ابو الزناد بیان کرتے ہیں کہ چار شخص حافظ الدینا ہوئے ہیں (۱) ابو زرعة (۲) عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی (۳) امام مسلم (۴) امام بخاری۔

(۶۲) بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذِّكْرِ

(۸۷) حَدَّثَنَا هَنَّا، نَا مُلَا زِمُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَدْرٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَنْفِيِّ عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أَوْ: بَضْعَةٌ مِنْهُ" وفي الباب: عن أبي أَمَامَةَ.

قال أبو عيسى: وقد روي من غير واحد من أصحاب النبي ﷺ وبعض التابعين: أنهم لم يروا الوضوء من مس الذكر، وهو قول أهل الكوفة وابن المبارك، وهذا الحديث أحسن شيء روي في هذا الباب.

وقد روى هذا الحديث أيوب بن عتبة ومحمد بن جابر، عن قيس بن طلق عن أبيه، وقد تكلم بعض أهل الحديث في محمد بن جابر، وأيوب بن عتبة، وحديث ملأزم بن عمرو عن عبد الله بن بذر أصح وأحسن.

مس ذکر سے ترک وضو کا بیان

ترجمہ: حدیث (۸۷) قیس بن طلق اپنے والد طلق بن علی سے روایت کرتے ہیں (کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص نماز میں ذکر کو چھوئے تو کیا حکم ہے) آپ ﷺ نے فرمایا وہ جسم کی ایک ٹکڑا ہی تو ہے یا فرمایا وہ جسم کا ایک حصہ ہی تو ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: کہ نبی کریم کے بہت سے صحابہ اور بعض تابعین سے یہ بات مروی ہے کہ وہ مس ذکر سے وضو کو ضروری نہیں سمجھتے ہیں اور یہی اہل کوفہ اور ابن المبارک کا قول ہے اور یہ حدیث اس باب کی حدیثوں میں سب سے اچھی ہے اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر نے (بھی) قیس بن طلق سے روایت کیا ہے اور بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ پر کلام کیا ہے اور ملازم بن عمرو کی حدیث جو عبد اللہ بن بدر سے مروی ہے وہ زیادہ صحیح اور زیادہ عمدہ ہے (اس روایت سے متعلق کلام پیچھے باب میں گزر چکا ہے)

(۶۳) بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

(۸۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادُ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ وَأَبُو عَمَّارٍ قَالُوا: نَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قَالَ: قُلْتُ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ فَضَحِكْتُ.

قال أبو عيسى: وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة، قالوا: ليس في القبلة وضوء. وقال مالك بن أنس والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق: في القبلة وضوء، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وإنما ترك أصحابنا حديث عائشة عن النبي ﷺ في هذا، لأنه لا يصح عندهم لحال الإسناد.

قال: وسمعت أبا بكر الطخار البصري يذكر عن علي بن المديني قال: ضعف يحيى بن

سَعِيدُ الْقَطَّانُ هَذَا الْحَدِيثَ، وَقَالَ: هُوَ شِبْهٌ لَا شَيْءَ.

قَالَ: وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يُضَعِّفُ هَذَا الْحَدِيثَ، وَقَالَ: حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ.

(۸۹) وَقَدْ رُوِيَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وَهَذَا لَا يَصِحُّ أَيْضًا، وَلَا نَعْرِفُ لِإِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ سَمَاعًا مِنْ عَائِشَةَ، وَلَيْسَ يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ.

عورت کا بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا

ترجمہ: حدیث (۸۸) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: نبی ﷺ نے اپنی ایک بیوی صاحبہ کا بوسہ لیا پھر وضو کئے بغیر نماز پڑھانے تشریف لے گئے، حدیث کے راوی حضرت عروہ کہتے ہیں: میں نے حضرت عائشہ سے کہا وہ بیوی صاحبہ آپ ہی ہو سکتی ہیں؟ اس پر حضرت عائشہ مسکرائیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ مسئلہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے علماء سے مروی ہے اور یہی سفیان ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اور امام مالک، اوزاعی، شافعی، احمد اور اسحاق کے نزدیک بوسہ لینے میں وضو ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے اور ہمارے اصحاب نے اس مسئلہ میں حضرت عائشہ کی حدیث جو حضور سے مروی ہے بایں وجہ چھوڑا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث کی سند صحیح نہیں ہے، اس کے بعد امام ترمذی نے یحییٰ بن سعید القطان کا قول ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث شبہ لاشیء ہے یعنی لاشی کے مشابہ ہے (یہ حدیث صرف پر چھائیں ہے حقیقت میں کچھ نہیں) امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے بخاری کو اس حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے سنا ہے اور فرمایا حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے۔

حدیث (۸۹) اور یہ حدیث ابراہیم تیمی سے بھی مروی ہے وہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ان کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کیا۔

یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے ہم ابراہیم تیمی کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں جانتے اور نبی کریم سے اس باب میں

کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ (۱)

فقہاء کے مذاہب:

امام شافعی چند شرائط کے ساتھ مس مرأة کو ناقض وضو مانتے ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ بغیر پردے کے ہاتھ لگایا ہو یا اتنا باریک کپڑا ہو کہ بدن کی حرارت کا احساس ہو جائے، دوسری شرط یہ ہے کہ عورت اجنبیہ ہو جس سے نکاح ہو سکتا ہے، تیسری شرط یہ ہے کہ عورت مشہوۃ ہو ان تین شرطوں کے ساتھ مس مرأة ناقض وضو ہے، امام احمد کا بھی یہی مسلک بتایا جاتا ہے، گویا امام شافعی کے یہاں ناقض وضو دو چیز ہے ما خرج من أحد السبیلین اور مس مرأة اور مس ذکر کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے، امام مالک کے نزدیک شہوت کے ساتھ مس مرأة ناقض وضو ہے اور بدون شہوت ناقض نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک مس مرأة سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کہ خروج مذی نہ ہو جائے، البتہ مباشرت فاحشہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

دلائل:

امام ترمذی کا انداز بتلا رہا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے پاس مس مرأة کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں کوئی دلیل نہیں ہے اگر شوافع کے مطابق ان کے پاس احادیث ہوتی تو دو علیحدہ باب ضرور لاتے جیسا کہ امام ترمذی کی عادت ہے، باب کی روایت احناف کی دلیل ہے اور اس باب کا مقصد حدیث کی تضعیف بیان کر کے احناف کے استدلال کو کمزور کرنا ہے، باب کے اندر حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ آنحضور نے اپنی بعض بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز کے لئے نکلے اور وضو نہیں کیا، پس ثابت ہو گیا کہ قبلہ سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، چونکہ حضرت عائشہ نے بعض کو مبہم رکھا تھا تعین نہیں کی تھی کہ یہ واقعہ کس کے ساتھ پیش آیا، اس پر عروہ بن زبیر نے عرض کیا کہ اس بعض بیوی سے مراد آپ کے سوا کون ہو سکتی ہے؟ تو حضرت عائشہ ہنس پڑی، انہوں نے تردید نہیں کی یہ ہنسنا تصدیق کی دلیل ہے، قاعدہ ہے السکوت فی معرض البیان بیان اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت عائشہ فوراً منع کر دیتیں۔

اعتراض: یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عروہ بن الزبیر حضرت عائشہ کے بھانجے ہیں، حضرت عائشہ، عروہ کی خالہ ہیں اور خالہ ماں کے درجے میں ہوتی ہیں اس لئے حضرت عروہ کا حضرت عائشہ سے اس طرح کی بات پوچھنا ادب

(۱) یہ مسئلہ مس مرأة کے نام سے مشہور ہے یہ بھی مختلف فیو افض میں سے ہے، قبلہ یہ خاص ہے، مس مرأة عام ہے اس لئے کہ قبلہ شہوت کے ساتھ پایا جاتا ہے اور مس، شہوت اور بغیر شہوت دونوں ہوتا ہے، جب شہوت کے ساتھ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو بغیر شہوت کے بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا۔

کے خلاف معلوم ہوتا ہے، انہوں نے اس طرح کی بے ادبی کی ہمت کیسے کی؟
جواب: اگر کوئی سوال نیک نیتی سے کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ حق بات میں حیاء نہیں کرتے ہیں اس لئے انسان کو بھی حیاء نہیں کرنا چاہئے، إنما الأعمال بالنیات قاعدے کے تحت اس کو خلاف ادب نہیں کہا جائے گا، حضرت عروہ دراصل یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ حضرت عائشہ کے ساتھ پیش آیا تو یہ ان کا چشم دید واقعہ ہوگا اور اگر کسی اور کے ساتھ پیش آیا ہے تو گویا سنی ہوئی بات ہوگی اور سننے اور دیکھنے میں واضح فرق ہے لیس الخبر کالمعاينة حضرت عروہ کے سوال کا مقصد یہ ہے کہ اگر ان کا چشم دید واقعہ ہے تو اس میں تردد نہیں ہوگا، اسی یقین کو معلوم کرنے کے لئے حضرت عروہ نے یہ سوال کیا تھا، حیاء علم کے حصول میں آڑ نہیں بننا چاہئے ورنہ مکاحقہ علم حاصل نہیں کر سکتے ہیں، حضور ﷺ نے اسی بنا پر انصار کی عورتوں کی تعریف کی تھی کیوں کہ انصار کی عورتیں مسائل پوچھنے میں شرماتی نہیں تھیں۔
 غرض یہ کہ حضرت عائشہ کی روایت سے ثابت ہوا کہ مس مرأة ناقض وضو نہیں ہے، لیکن یہ حدیث امام ترمذی اور شوافع کے خلاف ہے اس لئے امام ترمذی اس حدیث پر اعتراض کر رہے ہیں۔

حضرت عائشہ کی حدیث پر امام ترمذی کا اعتراض:

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو ترک کر دیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے کمزور ہے اور احکام میں کمزور حدیث سے استدلال نہیں کرنا چاہئے، سند کے کمزوری کی دلیل یہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان جو امام جرح و تعدیل ہیں انہوں نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی یہ حدیث شبه لا شئی یعنی یہ روایت لاشئ کے مشابہ ہے کوئی حقیقت اس کی نہیں ہے۔

جواب: امام جرح و تعدیل یحییٰ بن سعید قطان نے حدیث پر شبہ لاشئ کہہ کر جرح کیا ہے، لیکن اس جرح کی وجہ بیان نہیں کی ہے، اس جرح کو جرح مبہم کہتے اور اصول حدیث کا قاعدہ یہ ہے کہ جرح مبہم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: امام ترمذی، امام بخاری کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے خود امام بخاری سے اس حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے سنا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں ہے لہذا سند میں انقطاع ہو گیا۔

تیسرا اعتراض: امام ابو داؤد نے بھی اس قسم کا ایک اعتراض کیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت عن عروہ میں عروہ

سے کون مراد ہیں؟ اگر عروہ بن الزبیر مراد ہیں تو بخاری کہتے ہیں کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ سے ثابت نہیں ہے اور اگر عروہ مزنی مراد ہیں تو یہ مجہول ہیں اور عروہ مزنی کا سماع حضرت عائشہ سے نہیں ہے؟

عروہ سے کون مراد ہیں؟

امام ابوداؤد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے سفیان ثوری کا مقولہ نقل کیا ہے ما حدثنا حبیب إلا عن عروة المزني (۱) معلوم ہوا کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں، دوسری دلیل ابوداؤد و عبد الرحمن بن مغراء کا قول نقل کرتے ہیں حدثنا الأعمش أخبرنا أصحاب لنا عن عروة المزني عن عائشة (۲) یہاں عبد الرحمن بن مغراء نے تصریح کی ہے کہ عروہ سے عروہ مزنی مراد ہیں۔

احناف کی رائے:

احناف کے نزدیک عروہ سے عروہ بن زبیر مراد ہیں، عروہ مزنی نہیں اور امام ابوداؤد کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خود امام ابوداؤد نے سفیان ثوری کا مقولہ نقل کر کے اس کی تردید کی ہے، امام ابوداؤد نے ہی حمزہ الزیات کے حوالے سے نقل کیا ہے عن حمزة الزيات عن حبیب بن أبي ثابت عن عروة ابن الزبير حديثا صحيحا (۳) اگر حبیب کا عروہ بن الزبیر سے سماع ثابت نہ ہوتا تو امام ابوداؤد اس پر حدیث صحیح کا حکم نہ لگاتے، معلوم ہوا کہ سفیان ثوری کا مقولہ ابوداؤد کو تسلیم نہیں ہے، اس روایت کو امام ابوداؤد نے صحیح قرار دیا ہے، لیکن ابوداؤد میں اس کو ذکر نہیں کیا ہے، امام ترمذی نے حمزہ الزیات کی روایت ذکر کیا ہے، اور اس پر حسن کا حکم لگایا ہے، معلوم ہوا کہ امام ترمذی کو بھی عدم سماع کا قول تسلیم نہیں ہے۔ (۴)

حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے:

اسماء الرجال کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت اور عروہ بن الزبیر کا زمانہ ایک ہے اور حبیب بن ابی ثابت کا سماع ان لوگوں سے ثابت ہے جو عروہ سے عمر میں بڑے تھے اور عروہ سے پہلے وفات پا گئے، پس عروہ سے

(۱) یعنی لم يحدثهم، عن عروة الزبير بشيء قال أبو داود وقد روى حمزة الزيات عن حبیب بن أبي ثابت عن عروة بن الزبير عن عائشة حديثا صحيحا، أبو داود، باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث: ۱۸۰

(۲) ابوداؤد، باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث: ۱۸۰ (۳) حوالہ سابقہ

(۴) عن حمزة الزيات عن حبیب بن أبي ثابت عن عروة، عن عائشة الخ، ترمذی، رقم الحديث: ۳۴۸۰

بدرجہ اولیٰ سماع ثابت ہونا چاہئے، کم از کم معاصرت تو ثابت ہے، اور امام مسلم کے نزدیک اگر راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت اور امکان لقاء ہو تو معصنہ قابل قبول ہے، بشرطیکہ کے مدلس نہ ہو اور حبیب بن ابی ثابت مدلس نہیں ہے، لہذا یہ سند امام مسلم کے شرط کے مطابق ہے اور قابل قبول ہے، محدثین نے چار احادیث میں حبیب کا عروہ سے سماع ثابت کیا ہے۔

رہ گیا معاملہ عبدالرحمن بن مغراء کا جس میں انہوں نے عروہ مزنی کی صراحت کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعمش کے دو شاگرد ہیں عبدالرحمن بن مغری اور وکیع، عبدالرحمن بن مغراء پر محدثین نے کلام کیا ہے کہ یہ مجروح راوی ہیں، جب کہ وکیع کی ثقاہت کے سبب قائل ہیں، وکیع کی سند اس طرح ہے، أبو بکر بن أبي شيبه حدثنا وکیع حدثنا الأعمش عن حبيب عن عروة بن الزبير عن عائشة: (۱) یہاں وکیع نے عروہ بن زبیر کی صراحت کر دی ہے، گویا اعمش کے دونوں شاگردوں میں اختلاف ہو گیا اور وکیع چونکہ ثقہ اور اعلیٰ ہیں، لہذا وکیع کی روایت کو عبد الرحمن بن مغراء پر ترجیح ہوگی، امام احمد نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہیں؛ بلکہ دارقطنی وغیرہ نے عروہ بن زبیر ہی مراد لیا ہے، لہذا عبد الرحمن بن مغراء کا عروہ مزنی کہنا غلط ہے۔

فائدہ: یہاں ایک بات یاد رکھو اگر سلسلہ روایت میں کسی راوی کو مطلقاً ذکر کیا جائے تو اس کے فرد کامل یعنی فرد مشہور کو مراد لیا جاتا ہے، یہاں عروہ مطلق ہے لہذا عروہ سے مشہور عروہ، عروہ بن زبیر مراد لیا جائے گا، روایت کے سیاق سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عروہ بن زبیر مراد ہیں کیوں کہ عروہ نے حضرت عائشہ سے قبلہ کے بارے میں سوال کیا کہ وہ آپ ہی ہوگی، دیکھو یہ بات وہی پوچھنے کی جرأت کر سکتا ہے جو قریب تر ہو، اجنبی اس کی جرأت نہیں کر سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ عروہ بن زبیر ہی مراد ہیں اور یہ روایت متصل ہے منقطع نہیں، سماع ثابت ہے یا کم از کم شرط مسلم کے مطابق ہے اس لئے احناف کا اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، اگر ضعیف بھی مان لیا جائے تو دوسری صحیح سند سے اس کی تائید ہوتی ہے اور جب حدیث ضعیف کی دوسری سند سے تائید ہو جائے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

امام ترمذی کا تیسرا اعتراض:

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس باب میں ایک حدیث إِبْرَاهِيمَ تَيْمِي عن عائشة مروی ہے، لیکن یہ بھی

(۱) ان النبي ﷺ قبل امرأة من نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ قال عروة: فقلت لها من هي إلا أنت؟

فضحكت، سنن ابن ماجه باب الوضوء من القبلة، رقم الحديث: ۵۰۲

صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابراہیم کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے، گویا سند میں انقطاع ہو گیا۔
جواب: (۱) منقطع سند ہمارے یہاں حجت ہے، امام مالک کے یہاں بھی حجت ہے اگر درمیان میں سند حذف کرنے والا ثقہ راوی ہو، استنباء بالحجین کے باب میں امام ترمذی عبیدہ کی سند کو راجح قرار دے چکے ہیں جب کہ عبیدہ کی سند منقطع ہے، عبیدہ کا سماع اپنے والد ابن مسعود سے ثابت نہیں ہے گویا امام ترمذی پہلے فیصلہ کر چکے ہیں کہ منقطع سند قابل حجت ہوتی ہے اسی وجہ سے انہوں نے عبیدہ کی سند کو زہیر والی روایت پر ترجیح دی ہے، اب یہاں امام ترمذی کو انقطاع کا شبہ کیوں ہو رہا ہے، ابراہیم تمیمی ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کی مرسل روایت حجت ہے اس لئے امام ترمذی کا یہ اعتراض بھی غلط ہے۔
(۲) دارقطنی نے اسی حدیث کو متصل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے عن ابراہیم التیمی عن أبيه عن عائشة (۱) معلوم ہوا کہ متصل سند بھی موجود ہے لہذا اس سند کو بھی متصل سمجھا جائیگا۔

قوله: ليس يصح عن النبي في هذا الباب شيء: امام ترمذی نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ترك الوضوء من القبلة میں کوئی بھی صحیح روایت نہیں ہے، لیکن امام ترمذی کا یہ فیصلہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اسی باب کی حدیث جو حبیب بن ابی ثابت کی ہے اس کو حافظ ابن عبد البر نے صحیح قرار دیا ہے، اگرچہ حجازیین نے اس پر کلام کیا ہے؛ لیکن کوفیین نے اس کو صحیح بتایا ہے اور ابن عبد البر نے کوفیین کی تائید کی ہے۔
احناف کے دلائل:

(۱) حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں امام شافعی کا مقولہ ذکر کیا ہے کہ ترك الوضوء من القبلة کی حدیث معبد بن نباتہ سے بھی آتی ہے، پھر امام شافعی کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ معبد بن نباتہ کیسے راوی ہیں اگر ثقہ ہیں تو میں بھی ترك الوضوء من القبلة کا قائل ہو جاؤں گا اور معبد کے بارے میں محدثین نے ثقہ ہونے کا حکم لگایا ہے۔ (۲)
(۲) ایک مرتبہ حضرت عائشہ نے رات میں آپ ﷺ کو نہیں پایا تو تلاش کرنے لگی، اسی دوران ان کا ہاتھ آپ کے پاؤں کو لگا جب کہ آپ سجدہ کی حالت میں تھے (۳) اس میں ہے کہ آپ نماز کی حالت میں تھے جب عورت کا مس ہوا اور

(۱) سنن دارقطنی، رقم الحديث: ۵۰۰، باب صفة ما ينقض الوضوء

(۲) تنبيه: قال الشافعي روى معبد بن نباتة عن محمد بن عمرو بن عطاء عن عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يُقبل ولا يتوضأ وقال لا أعرف حال معبد فإن كان ثقة فالحجة فيما روى عن النبي ﷺ قلت روى عن عشرة أوجه عن عائشة أو ردها البيهقي، التلخيص الحبير باب الاحداث، رقم الحديث: ۱۶۴-۳۳۸/۱

(۳) عن عائشة قالت فقدت النبي ﷺ ذات ليلة فجعلت أطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد يقول أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، سنن النسائي باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأة، رقم الحديث: ۱۶۹

آپ نماز ہی میں رہے، معلوم ہوا کہ ممسوس کا وضو نہیں ٹوٹا۔

(۳) نسائی کی مشہور حدیث ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رات میں حضور تہجد پڑھتے رہتے تھے اور میں آپ کے سجدہ گاہ کی طرف پیر پھیلا کر سوئی ہوئی ہوتی تھی، حضور سجدے کے وقت میرے پاؤں میں ٹھوکر مارتے تھے تو میں پاؤں کو سکڑ لیتی تھی (۱) اس سے بھی معلوم ہوا کہ مس مرآۃ ناقض وضو نہیں ہے، حافظ ابن حجر اس حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ کے بدن پر کپڑا ہوگا، لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عرب گرم ملک ہے اور گرم ملک میں گرمی میں چادر نہیں اوڑھتے ہیں، پھر حافظ کی تاویل ایک احتمال بلا دلیل ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ بعض روایتوں میں غطنی بر جلی اور مس بر جلی کا لفظ آیا ہے جس سے صراحۃً حافظ کی تردید ہوتی ہے۔

اصولی بحث:

امام شافعی مس مرآۃ سے نقض وضو کے قائل ہیں اور احناف نقض وضو کے منکر ہیں، گویا شوافع مدعی ہیں اور احناف مدعی علیہ ہیں پس البینۃ علی المدعی کے قاعدے کے مطابق شوافع سے نقض وضو پر دلیل کا مطالبہ کرنا چاہئے، ہم تو منکر ہیں اس کے باوجود ہم نے دلیلیں پیش کی ہیں اگرچہ وہ ان کے زعم کے مطابق ضعیف ہیں، اب ہم ان سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس قوی روایت نہ ہو تو کم از کم ضعیف حدیث ہی پیش کیجئے، آپ تو کوئی دلیل پیش نہیں کرتے اور منکر کے اوپر کوئی دلیل نہیں مگر وہ دلیل پیش کرتے ہیں تو آپ ان پر حملہ کرتے ہیں، گویا احناف کے پاس مکان ہے اگرچہ کمزور مکان ہی سہی، لیکن آپ تو کھلے میدان میں ہیں، احناف آپ کی سنگباری سے بچ سکتے ہیں، لیکن اگر احناف آپ پر کھلے میدان میں سنگباری کریں تو آپ کا کیا حشر ہوگا۔

شوافع کی دلیل:

ان کے پاس حدیث تو کوئی نہیں ہے البتہ انہوں نے قرآن کی ایک آیت أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء (۲) سے استدلال کیا ہے، حاصل استدلال یہ ہے کہ لامستم کے دو معنی ہیں ایک مس بالید اور ایک جماع، امام شافعی نے یہاں مس بالید کے معنی کو ترجیح دی ہے کیوں کہ مس کے معنی حقیقی مس بالید ہے اور جماع معنی مجازی ہے اور قاعدہ ہے کہ معنی حقیقی پر عمل ممکن ہو تو معنی مجازی مراد نہیں لیا جاتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض قراءت

(۱) سنن النسائي، باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأته، رقم الحديث: ۱۶۸

(۲) المائدة: ۶

میں لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ہے ظاہر ہے ثلاثی مجرد میں مس بالید ہی مراد ہوتا ہے اگر جماع کا معنی مراد لیا جائے گا تو دو قراءتوں میں تعارض ہوگا، اس لئے لامستم سے بھی یہی معنی مراد لیں گے تاکہ دو قراءتوں میں مطابقت بھی ہو جائے، اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی استنجاء سے آئے یا عورت کو چھوئے اور پانی نہ ہو تو تیمم کرنا چاہئے، معلوم ہوا کہ مس مرأۃ ناقض وضو ہے، اسی لئے پانی نہ ہونے کی صورت میں حدیث میں تیمم کا حکم دیا گیا ہے۔

لمستم النساء کی تحقیق:

احناف کی رائے یہ ہے کہ لامستم النساء سے جماع مراد ہے مس بالید مراد نہیں ہے، یعنی یہاں معنی مجازی ہی مراد ہے معنی حقیقی نہیں ہے، اس کی کئی وجوہات ہیں

(۱) رئیس المفسرین عبداللہ بن عباس نے لمستم النساء کی تفسیر جماع سے کیا ہے، یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعی عموماً ابن عباس کی تفسیر کو لیتے ہیں اور اس کو اپنا مسلک بناتے ہیں، لیکن یہاں انہوں نے ابن عباس کے مسلک کو ترک کر دیا ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

یہاں یہ بات توجہ طلب ہے کہ احناف کی بعض کتابوں میں مثلاً اصول الشاشی وغیرہ میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن مسعود کے نزدیک لامستم سے مس بالید مراد ہے، لیکن یہ خلاف واقعہ اور بے اصل بات ہے کیوں کہ ان کی طرف منسوب ہے کہ وہ تیمم کو صرف حدث اصغر کے لئے جائز قرار دیتے ہیں اگر کسی کو حدث اکبر ہو اور پانی نہ ہو تو وہ تیمم کو کافی نہیں سمجھتے ہیں، گویا جنبی کا تیمم کرنا ابن مسعود کے یہاں جائز نہیں ہے، یہ مشہور ہے، ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کے درمیان مناظرہ ہوا، ابو موسیٰ اشعری نے کہا آپ تیمم للجنابة کے قائل نہیں ہیں؟ ابن مسعود فرمایا نہیں ابو موسیٰ اشعری نے سوال کیا آپ کے پاس اس روایت کا کیا جواب ہے کہ ایک جنگ میں حضرت عمر اور حضرت عمار دونوں تھے اور دونوں کو جنابت لاحق ہوئی، حضرت عمار نے مٹی میں لوٹ پوٹ کر تیمم کیا اور نماز پڑھی اور حضرت عمر کو مسئلہ معلوم نہیں تھا اس لئے انہوں نے تیمم نہیں کیا بلکہ پانی ملنے کے بعد نماز پڑھی یہ بات حضرت عمار نے حضور سے بیان کیا، آپ نے فرمایا کہ تم کو پورا لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں تھی صرف وضو کا تیمم کافی تھا، غرض یہ کہ آپ نے ان کی تصدیق کی اور ان کو سراہا، معلوم ہوا کہ جنابت سے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۱)

(۱) سنن النسائي، باب التيمم في الحضر، رقم الحديث: ۳۱۳، بخاری، باب التيمم التيمم هل ينفخ فيهما، رقم الحديث: ۳۳۸-۵۰/۱

حضرت ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ اس کا تمہارے پاس کیا جواب ہے ابن مسعود نے فرمایا کہ تم اس روایت پر کیسے اعتماد کر سکتے ہو؟ کیوں کہ خود حضرت عمر نے عمار سے کہا کہ یہ واقعہ مجھے یاد نہیں جب صاحب واقعہ کو ہی یاد نہیں ہے تو تم کیسے اس پر اعتماد کر سکتے ہو؟ ابو موسیٰ نے فرمایا چھوڑے اس آیت کا آپ کے پاس کیا جواب ہے اَو لَمْ يَسْتَمِ الْغَائِطُ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (۱) اس پر ابن مسعود نے کہا کہ تم ٹھیک کہتے ہو ہم بھی اسی کے قائل ہیں؛ لیکن میں اس لئے فتویٰ نہیں دیتا ہوں کہ لوگ تھوڑی تھوڑی بات پر تیمم کرنے لگیں گے، پس معلوم ہوا کہ ابن مسعود بھی لا مستم سے جماع مراد لیتے ہیں اور احناف نے ابن مسعود کے مسلک کو ترک نہیں کیا ہے۔

(۲) لَمْ يَسْتَمِ مفاعلت سے ہے جس کا خاصہ مشارکت ہے، پس جانبین سے پایا جانا چاہئے جب کہ مس بالید ایک جانب سے پایا جاتا ہے پس اگر لمس بالید مراد لیں گے تو یہ لا مستم کے معنی مجازی ہوں گے، حقیقی معنی تو جماع ہے اس لئے کہ جماع ہی جانبین سے پایا جاتا لہذا یہاں جماع ہی مراد لیں۔

(۳) ابن عباس فرماتے ہیں قرآن کریم میں جہاں بھی لمس اور مس کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے وہاں جماع کے معنی ہی مراد ہے جیسے اِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ (۲) یہاں مس ثلاثی مجرد ہے؛ لیکن جماع مراد ہے اسی طرح لَا جِنَاعَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ یہاں بھی ثلاثی مجرد ہے؛ لیکن جماع کے معنی مراد ہے، لہذا لَمْ يَسْتَمِ اور لَمْ يَسْتَمِ دونوں کے ایک ہی معنی ہے کیوں کہ لمس کی نسبت عورت کی طرف ہے۔

(۴) اَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ میں حدث اصغر کا بیان ہے اب اگر لَمْ يَسْتَمِ سے مس بالید مراد لیں اور مس مرأة سے وضو ٹوٹ جائے تو اس آیت میں بھی حدث اصغر کا بیان ہوگا اور کہا جائیگا یہ جملہ، جملہ اولیٰ کی تاکید ہے، اور اگر لَمْ يَسْتَمِ سے جماع مراد لیں تو آیت میں حدث اکبر کا بیان ہوگا، یعنی ایک نیا معنی ادا ہوگا اور قاعدہ ہے التأسيس اولیٰ من التاكيد اور ایسے معنی مراد لینا جس میں نئے معنی ہو، تاکید ہی مراد لینے سے بہتر ہے، نیز اس صورت میں حدث اصغر کے ساتھ حدیث اکبر میں بھی تیمم کا جواز اسی آیت سے ثابت ہو جائیگا جیسا کہ ابو موسیٰ اشعری اور عبد اللہ بن مسعود نے بھی اس سے یہی معنی مراد لیا ہے۔

فائدہ: یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نقض وضو کا ضابطہ تھا ما خرج من السبیلین اور مس مرأة اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ امام شافعی کے نزدیک نقض وضو کے دو اصول ہیں (۱) ما خرج من احد السبیلین

(۲) مسمرأة اور مس ذکر اسی میں داخل ہے، اسی طرح امام صاحب کے یہاں نقض وضو کا ضابطہ تھا خروج نجاست؛ لیکن مباشرت فاحشہ بدون خروج نجاست اس سے بھی امام صاحب کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، گویا امام صاحب کے یہاں بھی نقض وضو کے دو اصول ہیں (۱) خروج نجاست (۲) مباشرت فاحشہ۔

(۶۴) بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِيِّ وَالرُّعَافِ

(۹۰) حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ أَبِي السَّفَرِ، وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: ثَنَا، وَقَالَ إِسْحَاقُ: أَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ يَعِيشَ بْنِ الْوَلِيدِ الْمَخْرُومِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ، فَلَقِيتُ ثَوْبَانَ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: صَدَقَ، أَنَا صَبَبْتُ لَهُ وَضُوءَهُ. وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ: مَعْدَانُ بْنُ طَلْحَةَ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَابْنُ أَبِي طَلْحَةَ أَصَحُّ. قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَقَدْ رَأَى غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ مِنَ التَّابِعِينَ: الْوُضُوءَ مِنَ الْقِيِّ وَالرُّعَافِ، وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: لَيْسَ فِي الْقِيِّ وَالرُّعَافِ وَضُوءٌ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ. وَقَدْ جَوَّدَ حُسَيْنُ الْمُعَلِّمِ هَذَا الْحَدِيثَ، وَحَدِيثُ حُسَيْنٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ. وَرَوَى مَعْمَرٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ فَأَخْطَأَ فِيهِ، فَقَالَ: عَنْ يَعِيشَ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ الْأَوْزَاعِيَّ، وَقَالَ: عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، إِنَّمَا هُوَ مَعْدَانُ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ.

قی اور نکیر سے وضو کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۰) معدان بن ابی طلحہ، حضرت ابودرداء سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو قی ہوئی تو آپ نے وضو کیا، معدان کہتے ہیں پھر دمشق کی مسجد میں میری ملاقات حضرت ثوبان سے ہوئی میں نے ان سے اس حدیث کا تذکرہ

کیا تو انہوں نے کہا کہ ابودرداء نے صحیح بیان کیا، اس موقع پر نبی ﷺ کو میں نے ہی وضو کا پانی ڈالا تھا۔

اور اسحاق بن منصور نے معدان کے باپ کا نام طلحہ بتایا ہے، مگر صحیح ابو طلحہ ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم نے قی اور نکسیر میں وضو کو ضروری قرار دیا ہے، یہی سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد اور اسحاق کا قول ہے (یہی احناف کی بھی رائے ہے) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ: قی اور نکسیر میں وضو نہیں ہے یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے اور حسین معلم نے اس حدیث کی سند عمدہ بیان کی (یعنی انہوں نے معدان کے باپ کا نام صحیح بیان کیا ہے) حسین کی حدیث اس باب کی سب سے اچھی حدیث ہے اور یہ حدیث معمر نے (بھی) یحییٰ بن ابی کثیر سے روایت کی ہے اور اس میں غلطی کی ہے، ایک غلطی تو یہ کہ سند میں امام اوزاعی کا نام چھوڑ دیا ہے، دوسری غلطی یہ کہ معدان بن ابی طلحہ کا نام خالد بن معدان بیان کیا ہے۔ (۱)

فقہاء کے مذاہب:

ما قبل میں گذر چکا ہے کہ ناقض وضو کے سلسلے میں ائمہ کے اصول مختلف ہیں، احناف کے نزدیک علت ہے خروج نجاست من أي مکان، امام شافعی کے یہاں علت ہے مخرج اور خروج یعنی سیلیلین سے ہو، امام مالک کے نزدیک معتاد طریقے پر سیلیلین سے نکلنا علت ہے اس لئے قی اور رعا ف سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے (۲) البتہ امام صاحب کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ خروج نجاست پایا گیا، امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر قی فاحش ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور غیر فاحش اور کم ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر قی منہ بھر کے ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر قی تھوڑی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ منہ بھر کے قی معدہ سے آتی ہے اور معدہ محل نجاست ہے، لہذا خروج نجاست پایا گیا اور اگر قلیل قی ہو تو وہ معدہ سے نہیں ہے اس لئے وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر قی بلغم کی ہو تو متفق علیہ طور پر وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ بلغم سر سے نکلتا ہے اور سر محل نجاست نہیں ہے، اسی طرح خون اگر نکل کر ایسے حصے میں بہہ جائے جس کا فی الجملہ دھونا ضروری ہے تو وہ خون ناقض ہے ورنہ نہیں اگر خون منہ سے نکلے اور لعاب پر غالب آجائے تو ناقض وضو ہے اور اگر غالب نہ رہے؛ بلکہ مغلوب رہے تو ناقض نہیں ہے۔

(۱) نواقض وضو میں ایک مختلف فیہ ناقض، قی اور رعا ف ہے۔

(۲) امام مالک کے نزدیک اس لئے نہیں ٹوٹتا ہے کہ بیماری کے طور پر نکل رہا ہے اور امام شافعی کے یہاں اس لئے نہیں ٹوٹتا ہے کہ سیلیلین کے علاوہ سے نکل رہا ہے۔

قئ اور خون کے ناقص وضو ہونے کے دلائل:

(۱) ترمذی کی روایت ہے إن رسول الله ﷺ قاء فتوضاً يها فتوضاً في فاء سبيه هي فاء كاقبل سبب هي اور فاء كاقبل سبب هي فاء كاقبل علت هي اور مابعد معلول هي، جيسے بولتے ہیں زني فلان فرجيم يها زنا رجم كى علت هي اسي طرح كته ہیں سرق فلان فقطعت يده قطع يد معلول اور سرقه علت هي يهي حال يها هي قئ علت هي اور وضو معلول هي معلوم هوا كه قئ ناقص وضو هي۔

شوافع يه تاويل كرتے ہیں كه حضور اس وقت بے وضو تھے اس لئے آپ نے وضو كيا يه بعيد تاويل هي اور الفاظ حديث كے خلاف هي، بعض شوافع كته ہیں كه وضو سے مراد وضو لغوي هي يعني آپ نے كلى كيا يه بھي صحیح نہیں هي، وضو لغوي يه وضو كے معنی مجازي ہیں اور جب وضو كے معنی حقيقي ممكن هي تو پھر مجاز لينے كى ضرورت نہیں هي، نيز مطلق سے فرد كامل مراد ليا جاتا هي اور وضو كافر دكامل وضو شرعي هي۔

(۲) ابن ماجه ميں صحيح سند كے ساتھ حديث هي من أصابه قئ أو رعاف أو قلنس أو مذى في الصلاة فليتنوضاً ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لم يتكلم (۱) جس كو قئ هو جائے ياكسير پھوٹ جائے تو وہ نماز كو توڑ دے اور وضو كر كے آئے اور نماز پوري كرے، اسمیں دو چیزیں ہیں نماز كا توڑنا اور بناء كرنا يه اس بات كى دليل هي كه قئ اور رعاف ناقص وضو هي۔

(۳) ابن قدامه ميں مغنى نے ذكر كيا هي إذا قلنس أحدكم فليتنوضاً (۲) جس كو قئ هو جائے اس كو وضو كرنا هي۔

(۴) ابن عدی نے كامل ميں ذكر كيا هي كه زيد بن ثابت بيان كرتے ہیں الوضوء من كل دم سائل (۳) هر بنه والے خون سے وضو هي۔

(۵) بخاری كى حديث فاطمه بنت ابى جهش كى هي ان كو استحاضه كا حكم معلوم نہیں تھا، انہوں نے حضور كے سامنے اپنا معاملہ ركھا آپ نے فرمايا إنما ذلك دم عرق ليست بحیضة (۴) يه رگ كا خون هي حیض نہیں، اس لئے هر وقت

(۱) سنن ابن ماجه، باب ما جاء في البناء على الصلاة، رقم الحديث: ۱۲۲۱

(۲) المغنى لابن قدامة باب مسئلة القئ الفاحش والدم ۱۳۶/۱

(۳) سنن الدارقطنى، باب فى الوضوء من الخارج، رقم الحديث: ۵۸۱

(۴) صحيح البخارى، باب غسل الدم، رقم الحديث: ۲۲۸

وضو کر کے نماز پڑھو، دیکھو دم استخاضہ پر حضور نے فرمایا کہ تم وضو کیا کرو کیوں کہ یہ رگ کا خون ہے، گویا آپ نے نقض وضو کی علت دم عرق قرار دیا، لہذا ہر جگہ کا دم عرق ناقض ہوگا۔

مخالفین کی دلیل:

امام شافعی وغیرہ حضرات نے غزوة ذات الرقاع کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جس کو بخاری نے تعلیقا اور ابوداؤد نے موصولا ذکر کیا ہے کہ رات کے وقت آرام کی ضرورت ہوئی اور دشمن کا خطرہ تھا اس لئے آپ نے دو آدمی ایک انصاری ایک مہاجر کو پہرہ دار مقرر کیا، دونوں کو اس جگہ مقرر کیا جہاں سے دشمن کے آنے کی توقع تھی دونوں صحابی نے باری مقرر کر لی پہلے مہاجر سو گئے اور انصاری جاگتے رہے، انہوں نے سوچا کہ جاگنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ تہجد کی نماز پڑھ لوں اور جہت قبلہ دشمن کے راستے کے سامنے تھا، کافر نے ان کو دیکھ لیا اور نشانہ بنایا نشانہ صحیح لگ گیا اس نے تیر مارا اور انصاری نے نماز کی حالت میں تیر کو نکال دیا اور نماز میں مشغول رہے جب تیسرا تیر لگا تو انہوں نے یہ سوچ کر کہ ذمہ داری میں کوتاہی نہ ہو جائے جلدی سے نماز پوری کر کے مہاجر کو اٹھایا (۱) شوافع اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انصاری نے خون نکلنے کے باوجود نماز جاری رکھا معلوم ہوا کہ خون ناقض نہیں ہے۔

مخالفین کی دلیل کا جواب:

احناف نے اس حدیث کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) یہ صحابی کا عمل ہے جو مرفوع حدیث کے خلاف ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ حضور کو اس واقعہ کا علم ہوا اور آپ نے اس کی توثیق فرمادی اس وقت تک صحابی کا عمل قابل استدلال نہیں ہے، جیسا کہ عمرو بن سلمہ کا واقعہ آتا ہے کہ ان کی قوم نے ان کو امام بنادیا تھا چونکہ وہ اپنی قوم میں سب سے بڑے قاری تھے، مگر ان کے پاس اتنا چھوٹا لباس تھا کہ رکوع سجدے کے وقت کشف عورت ہو جاتا تھا (۲) حالانکہ کشف عورت سے نماز نہیں ہوتی ہے، حضرات شوافع کے نزدیک بھی اس صورت میں نماز نہیں ہوتی ہے، شوافع اس کا یہی جواب دیتے ہیں اس کی توثیق معلوم نہیں جب کہ صریح روایت کشف عورت کی صورت میں نماز فاسد ہونے کی ہے تو جو جواب شوافع عمرو بن سلمہ کی روایت کا دیتے ہیں وہی جواب

(۱) سنن أبی داؤد، باب الوضوء من الدم، رقم الحديث: ۱۹۸

(۲) فنظروا فلم یکن أحد أكثر قرآنا منی لما کنت اتلقى من الركبان فقدموني بین أیدیهم وأنا ابن ست أو سبع سنین وکانت علی بردة کنت إذا سجدت تقلصت عني فقالت امرأة من الحي ألا تغطوا عنا است قارئکم؟ فاشتروا فقطعوا لی قمیصا فما فرحت بشيء بذلك القميص، بخاری، رقم الحديث: ۴۳۰۲

احناف اس روایت کا دیتے ہیں کہ صحابی کا عمل حدیث مرفوع کے خلاف ہے۔

(۲) غزوہ ذات الرقاع کا واقعہ جزئی واقعہ ہے اور خروج دم کا ناقض وضو ہونا قاعدہ کلیہ ہے، ظاہر ہے کہ جزئی واقعہ قاعدہ کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے کیوں کہ واقعہ جزئیہ محتمل ہوتا ہے اور قاعدہ کلیہ محکم ہوتا ہے۔

(۳) ذات الرقاع میں جس صحابی کا واقعہ پیش آیا اس کو ہم استغراقی حالت پر محمول کریں گے کہ وہ نماز میں اتنے مستغرق تھے کہ ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا، ظاہر ہے کہ اضطراری حالت کے احکام کچھ اور ہوتے ہیں اور اختیاری حالت کے احکام کچھ اور ہوتے ہیں، استغراقی کیفیت کی دلیل یہ ہے کہ جب انصاری نے مہاجر کو تین تیر کے بعد اٹھایا تو مہاجر نے کہا کہ پہلے ہی تیر پر کیوں نہیں اٹھایا؟ تو انصاری نے جواب دیا کہ میں نے ایسی سورت شروع کر رکھی تھی کہ اگر ذمہ داری کا احساس نہ ہوتا تو جان دیدیتا، اسی حالت اور کیفیت کی بنا پر ان کا ذہن وضو کے ٹوٹنے کی طرف نہیں گیا، لہذا یہ عدم نقض کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔

(۴) علامہ خطابی جو شافعی ہیں انہوں نے اس مسئلے میں شوافع کی تائید کے بجائے ان کی تردید کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے شوافع کا خون کے ناقض نہ ہونے کا استدلال بہت کمزور ہے، کیوں کہ اگر یہ حدیث احناف کے خلاف ہے تو شوافع کے بھی خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوافع کے یہاں غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضو نہیں ہے، لیکن نفس خون تو ہمارے نزدیک ناپاک ہے، پس احناف پلٹ کر سوال کر سکتے ہیں کہ تمہارے نزدیک تھوڑی مقدار ناپاک بھی معفو عنہ نہیں ہے اور تین تیر لگنے کی وجہ سے یقیناً خون ان کے کپڑے اور بدن پر لگا ہوگا تو کپڑے اور بدن پر خون نکلنے کے بعد اس کی نماز کیسے صحیح ہوگئی؟ لہذا یہ تو تمہارے بھی خلاف ہے ما جوابکم فہو جوابنا۔

اس مسئلے میں خطابی نے انصاف سے کام لیا ہے، خطابی کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ انصاری کا خون فوارہ کی طرح نکلا کپڑے اور بدن کو ذرا بھی نہیں لگا تو اس طرح تاویل کرنا یہ عجیب بات ہے کہ تین مرتبہ تیر لگے اور خون ذرہ برابر بدن اور کپڑے کو نہ لگے یہ عقل سے بعید ہے جب کہ بعض الفاظ حدیث سے اس تاویل کی تردید بھی ہوتی ہے، روایت میں آتا ہے کہ جب مہاجر اٹھے تو انہوں نے انصاری کو خون سے لہو لہان دیکھا، لہذا یہ احتمال غلط ہے، خطابی شافعی ہونے کے باوجود شوافع کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دلیل کے اعتبار سے مضبوط تر بات یہ ہے کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور سلف کا بھی یہی معمول ہے۔

(۵) روایتوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے انصاری نے تیر لگنے کے بعد اسی رکن میں جلدی جلدی کر کے سلام پھیر دیا، بعض روایت میں آتا ہے کہ رکوع میں سلام پھیر دیا گویا یہ ثابت کرنا بھی مشکل ہے کہ انہوں نے نماز پوری کی تھی۔

(۶) جب روایت دونوں طرح کی ہے تو احتیاط اسی میں ہے کہ نقض وضو کا حکم لگایا جائے اس لئے کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط پر عمل کرنا بہتر ہے۔

فائدہ: یہاں ایک چیز قابل غور ہے کہ روایت اور ترجمہ الباب میں مطابقت نہیں ہے اس لئے کہ ترجمہ الباب میں قئی اور رعا ف دونوں کا تذکرہ ہے جب کہ باب کی حدیث میں صرف قئی کا تذکرہ ہے رعا ف کا تذکرہ نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قئی اور رعا ف دونوں کا حکم ایک ہے جو لوگ اس کو غیر ناقض مانتے ہیں وہ دونوں کو غیر ناقض قرار دیتے ہیں اور جو ناقض مانتے ہیں وہ دونوں کو ناقض مانتے ہیں، گویا دونوں لازم و ملزوم کی قبیل سے ہیں، ایک کے اثبات سے دوسرے کا بھی اثبات ہوگا اور ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوگی۔

فائدہ: جہاں بعض روایت میں دونوں طرح کی بات آتی ہے کہ آپ نے قئی کے بعد وضو کیا اور بعض روایت میں ہے کہ قئی کے بعد وضو نہیں کیا، امام ابو حنیفہ دونوں روایت میں تطبیق دیتے ہیں کہ جہاں وضو نہیں کیا وہاں قئی قلیل پر محمول ہے اور جہاں وضو کیا ہے وہاں قئی کثیر پر محمول ہے، اس طرح دونوں روایت کے اندر تطبیق ہو جاتی ہے۔

(۶۵) بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

(۹۱) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَاشِرِيكٌ، عَنْ أَبِي فَرَّازَةَ، عَنْ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلَنِي النَّبِيُّ ﷺ: "مَا فِي إِذَاوَتِكَ؟" فَقُلْتُ: نَبِيذٌ، فَقَالَ: "تَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ" قَالَ: فَتَوَضَّأَ مِنْهُ.

قال أبو عيسى: وَإِنَّمَا رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَبُو زَيْدٍ رَجُلٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، لَا نَعْرِفُ لَهُ رِوَايَةً غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثِ. وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضُوءَ بِالنَّبِيذِ مِنْهُمْ، سَفِيَانٌ وَغَيْرُهُ.

وقال بعض أهل العلم لَا يَتَوَضَّأُ بِالنَّبِيذِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، وَقَالَ إِسْحَاقُ: إِنْ ابْتُلِيَ رَجُلٌ بِهَذَا فَتَوَضَّأَ بِالنَّبِيذِ وَتَيَمَّمَ: أَحَبُّ إِلَيَّ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَقَوْلُ مَنْ يَقُولُ: لَا يَتَوَضَّأُ بِالنَّبِيذِ أَقْرَبُ إِلَى الْكِتَابِ وَأَشْبَهَ، لِإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾

نبیذ سے وضو کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۱) حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں: مجھ سے نبی ﷺ نے پوچھا تمہارے برتن میں کیا ہے میں نے کہا یا رسول اللہ نبیذ ہے آپ نے فرمایا پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہے پھر آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث ابو زید سے وہ ابن مسعود سے وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں اور ابو زید محدثین کے نزدیک مجہول ہیں، اس حدیث کے علاوہ ہم ان کی کوئی روایت نہیں جانتے ہیں اور بعض علماء نے نبیذ سے وضو کو جائز کہا ہے اس میں سفیان ثوری (حضرات صحابہ میں حضرت علی اور ابن عباس اسی طرح اوزاعی) وغیرہ ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں ہے یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق کا قول ہے اور اسحاق کہتے ہیں اگر کوئی شخص ایسی صورت سے دو چار ہو جائے تو اس کا نبیذ سے وضو کرنا اور تیمم کرنا مجھے زیادہ پسند ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں اس شخص کا قول جو نبیذ سے وضو نہ کرنے کی بات کرتا ہے، قرآن سے زیادہ قریب اور صواب سے زیادہ مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی کا قصد کرو۔

تشریح: نبیذ فعل کے وزن پر ہے، مفعول یعنی منبذ کے معنی میں ہے، نبیذ وہ پانی جس میں کچھ ڈال دیا گیا ہو نبیذ کی تین قسمیں ہیں (۱) پانی میں کھجور ڈال دیا گیا، نہ پانی کا رنگ، مزہ بدلا اور نہ ہی رقت و سیلان پر اثر پڑا، پانی جوں کا توں اپنی حالت پر رہا (۲) پانی کا مزہ بدل گیا اور رقت و سیلان پر بھی اثر ہو گیا، سکر بھی آ گیا (۳) پانی کا مزہ تو بدل گیا یعنی میٹھا پن آ گیا؛ لیکن رقت و سیلان پر کوئی اثر نہیں پڑا، پہلی قسم سے بالاتفاق وضو جائز ہے، دوسری قسم سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، اور تیسری قسم میں اختلاف ہے۔

مذہب کی تفصیلات:

اس تیسری قسم کی دو قسم ہے ایک یہ کہ کچے پانی میں کھجور کو ڈال دیا گیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ پانی میں کھجور ڈال کر آگ پر پکا دیا گیا ہو، پہلی قسم سے ہمارے تینوں امام کے نزدیک وضو جائز ہے، البتہ دوسری قسم میں امام صاحب سے تین قول منقول ہے (۱) اس تیسری قسم کی نبیذ سے وضو کرنا متعین ہے اور تیمم کرنا جائز نہیں ہے (۲) وضو جائز نہیں تیمم ضروری ہے، امام ابو یوسف نے اس قول کو لیا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا (۳) وضو بھی کرے تیمم بھی کرے اس قول کو امام محمد نے اختیار کیا ہے۔

امام صاحب جس نبیذ سے وضو کو جائز قرار دیتے ہیں وہ صرف نبیذ تمر ہے، دوسرے نبیذ سے امام صاحب وضو کی اجازت نہیں دیتے ہیں اور امام صاحب نبیذ سے صرف وضو کی اجازت دیتے ہیں غسل کی اجازت نہیں دیتے ہیں، حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے، امام بخاری کا نظریہ بھی یہی ہے کہ نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے، امام طحاوی اور قاضی خان وغیرہ امام صاحب کا رجوع ائمہ ثلاثہ کے قول کی طرف مانتے ہیں، اس صورت میں اب اختلاف نہیں رہ جاتا ہے اس لئے دلائل کی بھی ضرورت پیش نہیں آتی، البتہ اس لحاظ سے دلائل کی جانچ کی جاسکتی ہے کہ امام ابوحنیفہ پہلے اس کے کیوں قائل تھے؟ جب کہ نص کتاب اللہ سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے اور ابن مسعود کی یہ روایت خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

لیلۃ الجن کا واقعہ ہے جس کو امام ترمذی نقل کرتے ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ جنات میں تبلیغ کے لئے گئے اور ابن مسعود آپ کے ساتھ تھے، حضور کو وضو کی ضرورت پڑی آپ نے ابن مسعود سے پانی کے بارے میں پوچھا انہوں نے کہا نہیں ہے آپ نے پوچھا تمہارے چھاگل میں کیا ہے انہوں نے فرمایا نبیذ ہے حضور نے فرمایا تمر طيبة وماء طهور۔

طریقہ استدلال:

نبیذ تمر سے وضو کر کے آپ نے ثابت کر دیا کہ نبیذ تمر بھی ماء مطلق ہے اور قرآن میں ماء مطلق کے ہوتے ہوئے تیمم کو جائز قرار نہیں دیا گیا ہے، اب آپ کے اس عمل کو قرآن کی تفسیر مانا جائے گا، معلوم ہوا کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز ڈالی جائے اور رقت وسیلان بحالہ باقی رہے تو محض رنگ، مزہ بدلنے کی وجہ سے وہ ماء مقید نہیں ہوتا بلکہ ماء مطلق ہی رہتا ہے۔

پاک چیز کے پانی میں ملنے سے ماء مقید نہ ہونے کے دلائل:

(۱) نسائی میں روایت ہے کہ نبی نے اس پانی سے وضو فرمایا جس میں آٹا ملا ہوا تھا (۱) اگر آٹا ملنے سے پانی مقید ہو جاتا تو حضور کیوں اس سے وضو کرتے۔

(۲) حدیث میں ہے کہ میت کو اس پانی سے غسل دو جس میں بیری کے پتے ڈال کر جوش دیا گیا ہو تو اگر ماء مقید ہوتا تو میت کو نہلانا کا حکم کیوں دیا جاتا۔ (۲)

(۱) إن رسول الله ﷺ اغتسل هو وميمونة من إنا واحد في قصعة فيها اثر العجين، نسائي، باب ذكر الاغتسال في القصعة،

رقم الحديث: ۲۴۰

(۲) صحيح البخاري، باب كيف يكفن المحرم، رقم الحديث: ۱۲۰۹

(۳) حضور نے اشنان والے پانی سے سر کو دھویا پھر ماء مطلق استعمال نہیں فرمایا۔

(۴) روایت میں آتا ہے کہ حائضہ غسل کرے تو پانی میں نمک ڈال دے، (۱) اس لئے غور کرنا پڑے گا کہ ان لم تجدوا ماء آ میں ماء اُسے کیا مراد ہے؟ اس کی تفسیر آپ کے عمل سے ہوتی ہے پانی میں آٹا ڈال دیا ہو یہ بھی ماء مطلق ہے، نمک ڈال دیا ہو یہ بھی ماء مطلق ہے، پیری کا پتہ ڈال دیا ہو یہ بھی ماء مطلق، دیکھو یہاں بھی نام بدل گیا ہے اس کے باوجود آپ اس کے ماء مطلق ہونے کے قائل ہیں، پس کھجور ڈالا ہو پانی بھی ماء مطلق ہے۔

علامہ شمس الدین کرمانی کی تحقیق:

علامہ کرمانی شارح بخاری لکھتے ہیں کہ عرب میں زیادہ تر کنویں کا پانی کھارا ہوتا تھا، عام طور پر اہل عرب کا دستور یہ تھا کہ پانی کے کھارے پن کو دور کرنے کے لئے کھجور ڈالتے تھے اور عام طور پر نبیذ ہی استعمال کرتے تھے اور مطلق اس کو کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز بولا جائے تو ذہن اس کی طرف جائے، اہل عرب جب عام طور نبیذ کا استعمال کرتے تھے تو وہاں جب بھی مطلق پانی بولا جائے گا تو ذہن نبیذ کی طرف جائے گا اس لئے کرمانی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نبیذ ماء مطلق ہی ہے یہ ایسا ہو گیا، جیسے بعض جگہ پانی بغیر برف کے استعمال نہیں کرتے ہیں اور بعض جگہ کیوڑہ ڈال کر استعمال کیا جاتا ہے تو جیسے برف اور کیوڑے والے پانی کو مقید نہیں کہا جاتا ہے تو نبیذ کو بھی مقید نہیں کہا جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے نبیذ تمر کے مسئلے میں قیاس کو ترک کرتے ہوئے حدیث پر عمل کیا ہے، قیاس کا تقاضہ تھا کہ نبیذ تمر سے وضو جائز نہ ہو؛ لیکن قیاس کے خلاف لیلۃ الجن والی روایت ہے اور تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اگر قیاس کے خلاف کوئی روایت ہو تو قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے۔

باب کی حدیث پر اعتراضات:

مخالفین لیلۃ الجن کی حدیث پر تین اعتراضات کرتے ہیں۔

پہلا اعتراض: ابو یزید عبداللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں ان کو رجل مجہول کہا گیا ہے اور مجہول کی روایت قابل قبول نہیں ہوتی، لہذا احناف کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: ابو یزید کے شاگرد ابو فزارہ ہیں یہ بھی رجل مبہم ہیں، ابو فزارہ بہت سے راویوں کی کنیت ہے، معلوم نہیں یہاں کون مراد ہیں، لہذا اس میں ابہام ہے۔

تیسرا اعتراض: لیلۃ الجن میں عبداللہ بن مسعود کا حضور کے ساتھ ہونا متکلم فیہ ہے، بعض روایت میں ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، (۱) بعض روایت میں ہے ابن مسعود کہتے ہیں کہ کاش کہ میں حضور کے ساتھ ہوتا (۲) اور بعض روایت سے انکار معلوم ہوتا ہے (۳) جب صاحب واقعہ خود انکار کر رہے ہیں تو ان کی روایت کیسے قابل قبول ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب: (۱) ابوزید کو مجہول کہنا غلط ہے، حافظ وغیرہ نے لکھا ہے کہ ابوزید مولیٰ عمرو بن حریث ہے تو اب یہ متعین ہو گئے اور جہالت کہاں رہی؟ زیادہ سے زیادہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو ان کا نام معلوم نہیں ذات معلوم ہے، اور اگر کسی کی ذات معلوم ہو جائے تو نام کا مجہول ہونا مضرنہیں ہے، بعض حضرات نے ان کا نام بھی ذکر کیا ہے۔

(۲) ابوزید سے نقل کرنے والے دوراوی ہیں (۱) راشد بن کیسان (۲) ابوروق عطیہ بن حارث اور یہ بات معلوم ہے کہ جس راوی سے دو شاگرد نقل کریں ان کی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔

(۳) اگر ابوزید کو مجہول مان بھی لیا جائے تو علامہ عینی نے ابن مسعود کے چودہ شاگروں سے یہ روایت نقل کی ہے، اس میں بعض صحابہ بھی ہیں، پس اگر مان لیا جائے کہ ابوزید کی وجہ سے اس روایت میں ضعف آ گیا، تو چودہ راویوں کی موافقت کی وجہ سے ضعف ختم ہو جاتا ہے، یہ تو چودہ ہیں کوئی ایک راوی بھی تائید کر دے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب: بہت سے حضرات محدثین نقل کرتے ہیں کہ ابوزید سے جو ابو فرارہ نقل کرتے ہیں وہ راشد بن کیسان ہیں، کوئی دوسرے نہیں ہیں، لہذا ابہام کا اعتراض بھی ختم ہو گیا، حافظ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب: علامہ ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعود نے لیلۃ الجن میں شرکت کی نفی کی ہے تو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ انہوں نے شرکت کا اقرار کیا ہے (۴) پس دونوں میں تعارض ہو گیا، اب اگر ترجیح کی صورت اختیار کریں تو مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ یہ مثبت ہے اور

(۱) عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن ما في إداوتك قال نبذ قال تمر طيبة وماء طهور، أبوداؤد، باب الوضوء بالنبذ، رقم الحديث: ۸۴

(۲) عن عبد الله قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ وددت إني كنت معك، صحيح مسلم، باب الجهر بالقراءة في الصبح، رقم الحديث: ۱۵۲-۴۵۰

(۳) مسلم باب الجهر بالقراءة في الصبح، رقم الحديث: ۴۵۰، سنن الترمذي، باب ومن سورة الأحقاف، رقم الحديث: ۳۲۵۸

(۴) عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال له ليلة الجن عندك طهور قال لا إلا شيء من نبذ في إداوة فقال تمر طيبة وماء طهور، مصنف بن أبي شيبه، باب الوضوء بالنبذ، رقم الحديث: ۲۶۳

وہ نانی ہے اور مثبت و نانی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے اور دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت بھی ہو سکتی ہے، اس طرح لیلۃ الجن کا واقعہ چھ مرتبہ پیش آیا، بعض میں آپ شریک تھے اور بعض میں شریک نہیں تھے، ہو سکتا ہے کہ ابن مسعود سے کسی خاص واقعہ کے بارے میں پوچھا گیا ہو اس میں شرکت کی انہوں نے نفی کی ہو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ کسی میں بھی آپ شریک نہیں تھے۔

دوسرا جواب: اصل روایت کے الفاظ ہیں: ما شهدھا منا أحد غیري میرے سوا حضور کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، راوی نے غیري کا لفظ حذف کر دیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو محمد ابو موسیٰ نے کتاب التنبیہ میں عبد اللہ بن مسعود کے اس لفظ کو ذکر کیا ہے، راوی نے غیري کو حذف کر دیا اور بات بگڑ گئی۔ (۱)

تیسرا جواب: عبد اللہ بن مسعود مطلق شرکت کی نفی نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ جن کی مجلس میں شرکت کی نفی کر رہے ہیں کہ جنات کی مجلس میں نہیں تھے، آپ نے مجھے دور بٹھا دیا تھا، روایت میں ہے کہ آپ نے ایک لکیر کھینچ کر فرمایا اس سے باہر مت نکلا اگر نکلے تو قیامت تک ملاقات نہیں ہوگی، ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں جنات کی آواز سن رہا تھا (۲) یہ خود دلیل ہے کہ آپ شریک تھے۔

(۶۶) بابُ المضمضة من اللبن

(۹۲) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنْ الرَّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضَمَضَ وَقَالَ: "إِنَّ لَهُ دَسَمًا" وَفِي الْبَابِ: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ وَأُمِّ سَلَمَةَ، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ، وَهَذَا عِنْدَنَا عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ، وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ.

(۱) عن ابن مسعود سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدھا منا احد وروی عنه من طریق آخر أنه رأى قوما من الزط فقال هؤلاء اشبه من رأيت بالجن ليلة الجن فهذا الحديث يدل على أنه شهدھا والأول يدل على أنه لم يشدها فالحديثان كمتاری متعارضان وإنما أوجب التعارض بينهما ان الذي روى الحديث الأول اسقط منه كلمة رواها غيره وإنما الحديث ما شهدھا منا احد غيري، الانصاف على التنبيه على الأسباب التي أوجب الاختلاف: الباب الخامس في الاختلاف العارض ۷۸/۸ المكتبة الشاملة

(۲) ترمذی، أبواب الأمثال ۱۰۹/۲ ناسخ الحديث ومنسوخه، رقم الحديث: ۲۶، باب الخلاف في ذلك

دودھ پی کرکلی کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۹۲) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے دودھ پیا پھر پانی منگوایا اور کلی کی اور فرمایا دودھ میں چکناہٹ ہے۔

بعض علماء نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات کہی ہے اور یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے اور بعض نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات نہیں کہی (یعنی اس کو واجب نہیں کہا ہے، مستحب ان کے نزدیک بھی ہے، پس دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں)

دودھ پینے کے بعد وضو کرنے کی شرعی حیثیت:

دودھ پینے کے بعد کلی کرنا بعض حضرات کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، جمہور کے نزدیک مستحب ہے، جو حضرات وجوب کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں،

استحباب پر محمول کرنے کی ایک دلیل ابوداؤد کی روایت ہے، حضرت انس فرماتے ہیں حضور نے دودھ پیا اور بغیر دوبارہ وضو کئے نماز پڑھائی، کلی بھی نہیں کیا، (۱) اگر واجب ہوتا تو ضرور کلی فرماتے اور وضو فرماتے۔

دوسری دلیل: امام شافعی نے ابن عباس کا فعل نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ دودھ پیا اور کلی کی اور نماز پڑھائی اس پر ابن عباس نے فرمایا اگر میں کلی نہ کرتا تو بھی کوئی حرج نہیں تھا (۲) معلوم ہوا کہ ان کا کلی کرنا استحباب تھا، اس لئے جمہور امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

یہاں اگرچہ خاص دودھ کا تذکرہ ہے؛ لیکن کلی کرنے کی علت عام بتائی گئی ہے، اس علت کی وجہ سے یہ حکم ان تمام چیزوں کا ہوگا جن میں دسومت اور چکناہٹ ہے، لہذا ہر چکنی چیز کھانے کے بعد کلی کر لینا چاہئے، امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا عندنا على الاستحباب یہ حکم استحباب ہے۔

(۱) ان رسول الله ﷺ شرب لبنا فلم يمضمض ولم يتوضأ و صلى، أبوداؤد، باب الوضوء من اللبن، رقم: ۱۹۷

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، باب من كان لا يتوضأ منه ولا يمضمض، رقم الحديث: ۶۴۶

(۶۷) باب فی کراهیة ردّ السلام غیر متوضی

(۹۳) حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: نَا أَبُو أَحْمَدَ، عَنْ سَفِيَانَ، عَنْ الضَّحَّاكِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمَرَ: أَنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وإنما يُكره هذا عندنا إذا كان على الغائط والبُولِ، وقد فسر بعض أهل العلم ذلك، وهذا أحسن شيء روي في هذا الباب.

وفي الباب: عن المهاجر بن قنفذ، وعبد الله بن حنظلة وعلقمة بن الفغواء، وجابر والبراء.

بے وضو سلام کا جواب دینے کی کراہیت

ترجمہ: حدیث (۹۳) ابن عمر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا جب کہ آپ پیشاب فرما رہے تھے، آپ نے جواب نہیں دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور یہ بات ہمارے نزدیک اس وقت مکروہ ہے جب کہ آدمی بالفعل بڑا یا چھوٹا استنجا کر رہا ہو اور بعض علماء نے حدیث کی یہی تفسیر کی ہے اور یہ باب کی سب سے اچھی روایت ہے۔

حالت حدث میں سلام کا جواب دینے کی شرعی حیثیت:

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ پیشاب کرتے ہوئے کوئی سلام کرے، یہ سلام کا موقع نہیں ہے اولاً اس حالت میں سلام نہیں کرنا چاہئے اور اگر کوئی کرے تو جواب دینا ضروری نہیں ہے، یہ ان موقعوں میں سے ہے جس میں سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مکروہ ہے، اس سلسلے میں مختلف روایتیں ہیں، ان روایات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا آسان ہوگا، ایک روایت یہاں امام ترمذی نے عبد اللہ بن عمر کی ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے آپ کو سلام کیا اس وقت آپ پیشاب کر رہے

تھے آپ نے اس کا جواب نہیں دیا، آگے معاملہ کیا ہوا اس کو امام ترمذی نے حذف کر دیا ہے، پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے تیمم کیا اور پھر جواب دیا، معلوم ہوا کہ پیشاب کرنے کی حالت میں سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے، ایک روایت نسائی میں ہے جس کے راوی مہاجر بن قنفذ ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ وضو فرما رہے تھے وضو کے دوران کسی نے آپ کو سلام کیا آپ نے فوراً جواب نہیں دیا بلکہ وضو سے فارغ ہو کر جواب دیا، (۱) تیسری روایت بخاری و مسلم کی ہے جس کے راوی ابوالکھیم (۲) ہیں اس کا مضمون یہ ہے کہ حضور بئر جمل کی طرف سے آرہے تھے راستے میں آپ کو سلام کیا گیا آپ نے جواب نہیں دیا، قریب میں دیوار تھی وہاں جا کر تیمم کیا پھر اس کا جواب دیا، (۳) مناسب یہ ہے کہ ان مختلف روایات کو مختلف واقعہ پر محمول کیا جائے تینوں کو ایک واقعہ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

بغیر وضو کر اللہ کا حکم:

ان احادیث سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ آپ حالت حدث میں اللہ کا نام لینا پسند نہیں کرتے تھے اس لئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ اذکار کے لئے وضو مستحب ہے، فرض و ضروری نہیں۔

فائدہ: اس حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ ہر وہ کام جس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، جیسے دخول مسجد، زبانی قرآن پڑھنا وغیرہ ان کاموں کے لئے پانی رہتے ہوئے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ مہاجر بن قنفذ کا واقعہ مدینہ کا ہے اور آبادی میں پانی ہوتا ہے اس کے باوجود حضور نے تیمم کر کے جواب دیا۔

وضو کے لئے تسمیہ ضروری نہیں:

اس روایت سے امام طحاوی نے استدلال کیا ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ آپ نے تیمم کر کے جواب دیا اور فرمایا میں حدث کی حالت میں اللہ کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں اور وضو سے پہلے بھی حدث کی حالت ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ آپ نے تیمم پر بسم اللہ نہیں پڑھا تھا، اگر آپ تیمم سے پہلے بسم اللہ پڑھتے تو جواب کیوں

(۱) شرح معانی الآثار، باب التسمیة علی الوضوء، رقم الحدیث: ۱۰۰، السنن الکبریٰ للنسائی، رقم الحدیث: ۳۴،

باب السلام علی من یتبول

(۲) مسلم کے اندر جہم مصغر کے بجائے ابو جہم لکھا ہے، لیکن صحیح وہی ہے جو بخاری میں ہے، راوی جہم ہیں جہم نہیں۔

(۳) اقبل النبی ﷺ من نحو بئر جمل فلقیہ رجل فسلم علیہ فلم یرد علیہ النبی حتی اقبل علی الجدار فمسح بوجہہ ویدیہ ثم رد علیہ السلام، صحیح البخاری، باب التیمم، فی الحضر، رقم الحدیث: ۳۳۷، مسلم شریف، باب

التیمم، رقم الحدیث: ۱۱۴-۳

نہیں دیتے اس لئے کہ اس کے اندر بھی اللہ کا نام ہے، اس پر صاحب بحر نے اعتراض کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ وضو سے پہلے تسمیہ پڑھنا مستحب بھی نہیں ہے، حالانکہ احناف نے مستحب کہا ہے، شاید صاحب بحر تک امام طحاوی کی بات نہیں پہونچی تھی اس لئے انہوں نے اعتراض کیا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں بے وضو ذکر اللہ کی کراہت ابتداء میں تھی بعد میں حضرت علی کی روایت سے منسوخ ہوگئی، اس میں ہے حضور بیت الخلاء سے تشریف لاتے اور بغیر وضو کے ہم کو قرآن پڑھاتے، اور آپ کو تلاوت سے مانع صرف جنابت تھی، معلوم ہوا کہ مہاجر والی روایت کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اب تسمیہ عند الوضوء مستحب ہے۔

متعارض روایات میں تطبیق:

یہاں روایات پر نظر ڈالنے سے روایات میں تعارض معلوم ہوتا ہے، بعض روایتوں میں ہے کہ آپ حالت حدث میں اللہ کا ذکر نہیں کرتے تھے یا پسند نہیں کرتے تھے، جب کہ حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ آپ ہر حالت میں اللہ کا ذکر کرتے تھے، چاہے با وضو ہوں یا بلا وضو ہوں، ان دونوں متعارض روایات میں تطبیق کا ایک طریقہ تو وہی ہے جو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت علی کی روایت نسخ اور ابن عمر کی روایت منسوخ ہے۔

دوسرا طریقہ: حضرت علی کی روایت کو محمول کر دیا جائے سہولت پر کہ آپ بغیر وضو قرآن کی تعلیم دیتے تھے یہ سہولت کے لئے ہے، یعنی رخصت پر محمول ہے اور ابن عمر کی روایت عزیمت پر محمول ہے۔

تیسرا طریقہ: اذکار دو طرح کے ہیں ایک اذکار موقت یعنی جس ذکر کے لئے خاص وقت متعین ہو اس وقت کے بعد کرے تو نہ ہو جیسے سوکراٹھنے کے بعد کی دعاء بیت الخلاء سے نکلنے کے وقت کی دعاء اور ایک ہے اذکار غیر موقت جس کا وقت متعین نہیں ہے جو اذکار موقت ہے اس کو اسی وقت پڑھنا چاہئے چاہے حدث میں ہو یا نہ ہو، اور جن اذکار کے لئے وقت متعین نہیں ہے اس کو با وضو ادا کرنا چاہئے، گویا ابن عمر کی روایت اذکار موقتہ پر محمول ہے اور حضرت علی کی روایت اذکار غیر موقتہ پر محمول ہے۔

چوتھا طریقہ: یذكر الله في كل أحيان یہ ضابطہ اور قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر حالت میں ذکر جائز ہے اور ابن عمر اور مہاجر بن قنفذ کی روایت میں جزئی واقعہ کا بیان ہے اور جب قاعدہ کلیہ اور واقعہ جزئیہ میں تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے یا یہ کہا جائے کہ بعض حدث کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا آپ کی خصوصیات پر محمول ہے، انبیاء علیہم

السلام کی مختلف حالتیں ہیں وہ اللہ کی مرضیات کو بہتر جانتے ہیں، جس وقت آپ نے حدث کی حالت میں جواب نہیں دیا ہو سکتا ہے وہی اللہ کی مرضی ہو اسی لئے آپ نے اپنی عادت نہیں بیان کیا بلکہ اپنے بارے میں کہا اِنْسِي كَرِهْتَ، اَنَا اَكْرَهُ نَهَيْتُ كَمَا۔

پانچواں طریقہ: حضرت علی کی روایت کو بیان جواز پر محمول کر دو کہ بغیر وضو ذکر اللہ جائز ہے اور کراہت ذکر اللہ والی روایت کو استحباب پر محمول کر دو، یعنی با وضو اللہ کا ذکر کرنا مستحب ہے۔

ترجمہ الباب اور حدیث میں مطابقت:

ترجمہ الباب ہے حالت حدث میں سلام کا جواب نہ دینا اور اس کے ذیل میں ابن عمر کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضور کے سامنے ایک شخص گذرا اور انہوں نے آپ کو سلام کیا اس وقت آپ پیشاب کی حالت میں تھے آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، روایت بظاہر ترجمہ الباب کے مطابق نہیں ہے، کیوں کہ ترجمہ عام ہے، حدث کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا اور روایت خاص ہے پیشاب کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینا، اس کا جواب یہ ہے کہ بول فعل ہے اور فعل بول کر کبھی ارادہ فعل مراد لیتے ہیں اور کبھی فراغ عن الفعل مراد لیتے ہیں جیسے اِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا اگر یہ معنی لیں تو روایت باب کے مطابق ہو جائیگی یعنی آپ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے۔

دوسری توجیہ: ممکن ہے ترمذی اس روایت سے مہاجرین قنفذ کی تفصیلی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہوں کہ حضور بنر جمل کے پاس سے واپس آ رہے تھے آپ بے وضو تھے مہاجر نے سلام کیا آپ نے جواب نہیں دیا پھر تیمم کر کے سلام کا جواب دیا اور تاخیر کی وجہ یہ بتائی کہ میں با وضو نہیں تھے اگر ابن عمر کی روایت مہاجرین قنفذ کی تفصیلی روایت کے لئے اشارہ ہے تو صاف مطلب ہو گیا کہ سلام پیشاب سے فراغت کے بعد تھا، لہذا ترجمہ اور روایت میں مطابقت ہو گئی۔

تیسری توجیہ: روایت میں پیشاب کے وقت سلام کے جواب دینے کی ممانعت کا بیان ہے اور ترجمہ الباب میں حالت حدث میں سلام کے جواب دینے کی ممانعت ہے، گویا ترمذی نے دونوں بات بیان کر دی ایک بات ترجمہ میں اور ایک بات روایت میں کہ حالت حدث میں جواب نہیں دینا چاہئے اور پیشاب کے وقت سلام نہیں کرنا چاہئے۔

قوله: اِنْ رَجُلًا سَلَّمَ: رجل مبہم ہے، یا تو یہ رجل مبہم مہاجر بن قنفذ ہیں جن کا بیان بخاری میں بھی ہے اور جس کی طرف ترمذی نے وفی الباب میں اشارہ کیا ہے، یا رجل مبہم سے کوئی دوسرے صاحب مراد ہیں، اگر مہاجر بن قنفذ مراد

ہوں تو وہو یبول کا ترجمہ ہوگا کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے، اور اگر رجل مبہم سے کوئی اور آدمی مراد ہوں تو یہ مہاجر کے علاوہ کسی اور شخص کا واقعہ ہے دونوں واقعہ میں فرق ہے، مہاجر کے واقعہ میں ہے کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے اور اس روایت میں ہے کہ آپ پیشاب کر رہے تھے۔

(۶۸) بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

(۹۴) حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَنْبَرِيُّ، نَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ سَمِعْتُ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "يُغَسَّلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَاهُنَّ أَوْ: أَخْرَاهُنَّ بِالتُّرَابِ، وَإِذَا وَلَغَتْ فِيهِ الْهَرَّةُ، غُسِلَ مَرَّةً" قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ إِسْحَاقَ. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوُ هَذَا وَلَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ: "إِذَا وَلَغَتْ فِيهِ الْهَرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً" وَفِي الْبَابِ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ.

کتے کے جھوٹے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۴) حضرت ابو ہریرہ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: برتن سات مرتبہ دھویا جائے جب کتا اس میں منہ ڈال دے، پہلی مرتبہ یا فرمایا آخری مرتبہ مٹی سے مانجھا جائے اور جب اس میں بلی منہ ڈال دے تو ایک مرتبہ دھویا جائے۔

(حدیث کا یہ آخری ٹکڑا جو بلی کے جھوٹے سے متعلق ہے اس میں اختلاف ہے کہ وہ مرفوع ہے یا موقوف) یہ امام شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے، اور یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ سے متعدد طریقوں سے اسی طرح مروی ہے، مگر اس میں إذا ولغت فیہ الہرۃ النخ نہیں ہے، اور باب میں عبد اللہ بن مغفل کی روایت ہے۔

کتے کے سور کے سلسلے میں امام مالک کے مذہب کی تفصیل:

امام مالک سے کتے کے جھوٹے کے سلسلے میں چار قول منقول ہے (۱) سور کلب مطلقاً پاک ہے (۲) سور کلب

مطلقاً ناپاک ہے (۳) جس کتے کو پالنے کی اجازت ہے اس کا سؤر پاک ہے اور جس کے پالنے کی اجازت نہیں ہے، اس کا سؤر ناپاک ہے (۴) دیہاتی کتے کا سؤر پاک اور شہری کتے کا سؤر ناپاک ہے، رائج قول یہ ہے کہ کتے کا جھوٹا پاک ہے (۱) امام مالک سے دریافت کیا گیا جب سؤر کلب پاک ہے تو برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا، امام مالک نے فرمایا کہ برتن کے دھونے کا حکم امر تعبدی ہے، معنی ہوا کہ برتن کا دھونا خلاف قیاس ہے، اسی لئے امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر کتا دودھ کے برتن کے میں یا کسی قیمتی چیز کے برتن میں منہ ڈال دے تو دودھ پی لو اور برتن دھولو، امام مالک فرماتے ہیں: میں خدا کی نعمت کو ضائع کرنے کا حکم نہیں دے سکتا ہوں (۲) مالکیہ میں ابن رشد (۳) بیان کرتے ہیں کہ برتن کا دھونا خلاف قیاس نہیں؛ بلکہ قیاس کے مطابق ہے، برتن کو اس لئے دھونے کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ برتن ناپاک ہو گیا، بلکہ کتے کے تھوک میں زہریلا مادہ ہوتا ہے (۴) اس مادہ کو دور کرنے کے لئے دھلوا یا جاتا ہے یعنی شرعاً سؤر کلب پاک ہے اور برتن کا دھلوانا علاج کی وجہ سے ہے، یہ امر طبی ہے اور امر شرعی نہیں ہے، لیکن یہ عجیب ہے اگر برتن کو دھلنے کا حکم علاج کے طور پر ہے تو ظاہر ہے کہ پانی میں زہریلے مادہ کا اثر زیادہ آتا ہوگا، پھر اسے کیسے استعمال کرتے ہیں جب جامد چیز متاثر ہوتی ہے تو سیال شے بدرجہ اولیٰ متاثر ہوگی۔

جمہور کا مذہب:

جمہور سؤر کلب کو ناپاک مانتے ہیں، البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اس کو پاک کرنے کا طریقہ وہی ہے جو عام نجاستوں کی تطہیر کا ہے، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ سات مرتبہ دھلنا ضروری ہے، اس کے بغیر برتن پاک نہیں ہوگا، ایک قول ہے کہ سات مرتبہ میں ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی ضروری ہے، امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنا چاہئے، امام صاحب مٹی سے مانجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں اس کو استحباب یا علاج پر محمول کرتے ہیں، احناف کے یہاں تین مرتبہ دھونا ضروری ہے، سات مرتبہ دھونے کا حکم یا تو منسوخ ہو گیا ہے یا یہ کہا جائے گا کہ تین مرتبہ واجب اور باقی چار مرتبہ دھونا مستحب ہے، امام طحاوی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ کی قید بھی ضروری نہیں ہے، بلکہ مبتنی بہ کے ظن غالب پر چھوڑ دیا جائیگا، لیکن رائج قول وہ ہے جس کو صاحب ہدایہ

(۱) مالکیہ کے یہاں کتا حلال ہے، مروہ کے پاس کسی زمانہ میں مالکیہ کتا کا گوشت بیچتے تھے ان کے یہاں کتا کا گوشت زیادہ سے زیادہ مکروہ ہے۔

(۲) المدونة الكبرى، باب الوضوء بسؤر الدواب والدجاج والكلاب ۱۱۵/۸ المكتبة الشاملة

(۳) ابن رشد وہیں دادا اور پوتا اور دونوں بڑے عالم گذرے ہیں، دادا کو ابن رشد کبیر اور پوتا کو ابن رشد صغیر کہتے ہیں، بدایۃ المجتہد ابن رشد صغیر کی ہے۔

(۴) اس کا لعب اتنا زہریلا ہوتا ہے جب کتا بوڑھا ہو جاتا ہے تو اس کے پورے بدن میں سرایت کر جاتا ہے اور کھجلا کر چڑا تا لیتا ہے۔

ذکر کرتے ہیں کہ تین مرتبہ دھونا ضروری ہے۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک فرماتے ہیں کہ قرآن کے اندر جن محرمات کا ذکر ہے اس میں خنزیر کا ذکر ہے، لیکن کتے کا ذکر نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ حدیث کے اندر آتا ہے، ظاہر ہے کہ نص قطعی کے مقابلے میں خبر واحد کی کوئی حیثیت نہیں ہے، امام بخاری بھی امام مالک کی تائید کرتے ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور نے کلب معلم کا شکار کیا ہوا جانور کھانے کو جائز کہا ہے، لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے، حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کتا کے برتن میں منہ ڈالنے سے پانی بھی ناپاک ہو جاتا ہے اور برتن بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔

امام شافعی اور احمد کی دلیل:

مسلم شریف کی روایت ہے طهور اثناء أحدکم إذا ولغ الكلب فيه فليهرقه ويغسله ثلاثاً (۱) طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ برتن ناپاک ہو گیا ہے، اگر برتن پاک رہتا تو پاک کرنے کا حکم دینا تحصیل حاصل ہے، اس سے امام مالک کی تردید بھی ہو گئی، فلیہرقہ امر کا صیغہ ہے کہ پانی کو پھینک دو، اگر مالک کی بات صحیح ہے تو پھینکنے کا حکم کیوں دیا جا رہا ہے؟ اور ولیغسلہ سبع مرات (سات مرتبہ دھوؤ) یہ بھی امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے یعنی سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے کہ جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا ہے اس کو تین مرتبہ دھو لو اس سلسلے میں مرفوع روایت میں بھی تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے، ابن عدی نے اکامل میں حسین بن علی کراہیسی (۲) یا علی بن حسین کراہیسی کی روایت نقل کیا ہے قال رسول الله ﷺ إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثاً۔ احناف کی وجوہ ترجیح:

(۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ ناپاک چیز کو پاک کرنے کا شریعت نے جو ضابطہ اور قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے اس

(۱) صحیح مسلم، باب حکم ولوغ الكلب، رقم الحديث: ۲۷۷

(۲) کراہیسی یہ امام شافعی کے شاگرد ہیں اور ابو داؤد و ترمذی اور بخاری کے استاذ ہیں، بخاری نے کلام کے مسائل زیادہ تر کراہیسی سے لئے ہیں، لفظی بالقرآن حادث جس کی وجہ سے امام بخاری کو ابتلاء پیش آیا تھا کراہیسی سے ہی لیا تھا، کراہیسی کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں کراہیسی کی کتاب کی ساری روایتیں صحیح ہیں۔

کو سامنے رکھنا چاہئے تب ہی روایت پر فیصلہ ہو سکتا ہے، شریعت نے ناپاک چیز کو پاک کرنے کا ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو اس کو اتنی مرتبہ دھویا جائے کہ عین کا ازالہ ہو جائے اور اگر نجاست غیر مرنی ہو تو اس کو اتنی مرتبہ دھونا چاہئے کہ نجاست کے زائل ہونے کا ظن غالب ہو جائے اور یہ تین مرتبہ میں ہو جاتا ہے، دلیل اس کی مستقیق من النوم کی روایت ہے کہ جب سو کر اٹھو تو تین مرتبہ ہاتھ دھو لو اگرچہ نجاست دکھائی نہیں دیتی ہے، لیکن نجاست کا احتمال ہے، معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھونے سے نجاست کے ازالے کا ظن غالب ہو جاتا ہے، پس کتا اگر برتن میں منھ ڈال دے تو تین مرتبہ دھلنے سے برتن پاک ہو جائے گا۔

(۲) جب اصول کلی اور واقعہ جزئی میں تعارض پیدا ہو تو دونوں کے اندر تطبیق کی صورت نکالی جائے گی اور ایسی صورت اختیار کی جائے گی کہ دونوں روایت پر عمل ہو جائے اور اگر تطبیق کی صورت نہ بن سکے تو دو طریقہ ہے، ایک یہ کہ اصول کو لے کر واقعہ جزئی کو چھوڑ دیا جائے گا کیوں کہ اصول یہ محکم ہوتا ہے اور جزئی یہ محتمل ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جزئی کو لے لو، لیکن خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اس کو اپنے مورد ہی پر رکھو جیسے نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یہ خلاف قیاس ہے اس وجہ سے یہ اپنے مورد ہی پر رہے گا اس کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں، لہذا نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹے گا، خارج صلاۃ قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اس اصول کے پیش نظر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، لہذا تمام روایتوں کو سامنے رکھ کر ایک ایسا ضابطہ بیان کیا جائے تاکہ تمام روایتوں پر عمل ہو جائے اس لئے امام صاحب نے ثلاث والی روایت کو وجوب اور سات والی روایت کو مستحب کا درجہ دیا ہے۔

(۳) مسلم شریف کی سات مرتبہ دھونے والی روایت (۱) اگرچہ سند کے اعتبار سے بہت مضبوط ہے، لیکن اس کے متن میں بہت اضطراب ہے، جس طرح سند کے اضطراب سے حدیث میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح متن کے اضطراب کی وجہ سے بھی ضعف پیدا ہو جاتا ہے، بعض روایت میں ہے أولهن بالتراب اور کسی میں ہے آخرهن بالتراب دارقطنی میں ہے فاغسلوا ثلاثا أو خمسا أو سبعا. (۲)

(۴) سات مرتبہ دھونے کی روایت حضرت ابو ہریرہ کی ہے اور تین مرتبہ کے راوی بھی ابو ہریرہ ہیں، تین مرتبہ

(۱) مسلم شریف، باب حکم ولوغ الکلب، رقم الحدیث: ۸۹۰

(۲) دارقطنی، باب ولوغ الکلب، رقم الحدیث: ۱۹۳

دھونے کے سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ سے دو طرح مروی ہے ایک تو حدیث مرفوع ہے اور ایک حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے (۱) ان سے سوال کیا گیا کہ کتے کے جھوٹے میں کتنی مرتبہ دھویا جائے تو انہوں نے جواب دیا تین مرتبہ دھویا جائے، حضرت ابو ہریرہ کا تین کے بارے میں فتویٰ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ سات والی روایت منسوخ ہے یا تین والی روایت وجوب پر اور سات والی روایت استحباب پر محمول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے تین کا فتویٰ دیتے وقت سات والی روایت بھول گئے ہوں؛ لیکن حافظ کا یہ احتمال، دعویٰ بلا دلیل کے مترادف ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۵) کتے کے سلسلے میں مختلف دور گذرا ہے، ایک تشدد کا دور تھا کہ جہاں دیکھو اس کو مارو پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم دیا گیا، آگے چل کر اور نرمی کی گئی اور ضرورت کی وجہ سے کتہا پالنے کی اجازت دی گئی، آٹھ والی روایت سختی اور ابتدائی زمانے پر محمول ہے، سات والی روایت درمیانی زمانے پر محمول ہے، پھر جب ضرورت کے وقت کتے کو پالنے کی اجازت دی گئی تو تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا۔

(۶) اگر ترک روایت کا الزام امام صاحب پر آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ الزام دیگر ائمہ پر بھی آتا ہے، امام شافعی نے بھی آٹھ والی روایت کو ترک کیا ہے، بلکہ وہ تو تزیب کے استحباب کے قائل ہیں، امام مالک سو رکب کو ناپاک ہی نہیں مانتے ہیں، اس لئے ان پر تمام روایتوں کے ترک کا الزام آتا ہے، لیکن غور کیا جائے تو امام صاحب نے تمام روایتوں پر عمل کیا ہے، بعض روایت کو وجوب پر اور بعض کو استحباب پر محمول کیا ہے، اس لئے امام صاحب پر ترک روایت کا الزام بھی عائد نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قوله إذا بالغ: بالغ باب فتح سے ہے اس کا مصدر و لوغ آتا ہے، اگر برتن میں کوئی بہنے والی چیز ہو مثلاً پانی یا دودھ اور اس میں کتا اپنا منہ ڈال دے تو اس کو و لوغ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ خاص ہے درندوں اور بہنے والی چیز کے ساتھ اور اگر وہ بہنے والی نہیں ہے تو پھر لعق و لحس سے تعبیر کیا جاتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر برتن خالی ہو اور منہ ڈالے تو لعق سے تعبیر کرتے ہیں اور برتن میں کوئی چیز ہو تو و لوغ کہتے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں اگر طرف لسان سے ہو تو اس کو و لوغ کہتے ہیں۔

(۱) عن أبي هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات هذا موقوف، سنن دار قطنی، باب

ولوغ الكلب في الإناء، رقم الحديث: ۱۹۶

(۶۹) باب ما جاء في سورِ الهرة

(۹۵) حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري، نا مَعْنُ، نا مالك بن أنس، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن حميدة ابنة عبيد بن رفاعه، عن كبشة ابنة كعب بن مالك - وكانت عند ابن أبي قتادة - أن أبا قتادة دخل عليها، قالت: فسكبت له وضوءاً قالت: فجاءت هرة تشرب، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتُعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوائف الطوافين عليكم أو: الطوافات"

وفي الباب عن عائشة وأبي هريرة، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم، مثل الشافعي وأحمد وإسحاق: لم يروا بسور الهرة بأساً. وهذا أحسن شيء في هذا الباب، وقد جود مالك هذا الحديث عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، ولم يأت به أحد أتم من مالك.

بلی کے جھوٹے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۹۵) کبشہ بنت کعب بن مالک کہتی ہیں اور وہ قتادہ کے بیٹے کے نکاح میں تھیں (یعنی قتادہ کی بہو ہیں) ان کے پاس حضرت ابوقتادہ تشریف لائے، انہوں نے قتادہ کے لئے وضو کا پانی رکھا، حضرت قتادہ وضو کے لئے بیٹھے تو بلی آئی حضرت نے برتن اس کے لئے جھکا دیا، بلی نے پانی پی لیا، پھر حضرت ابوقتادہ اس سے وضو کرنے لگے، کبشہ کہتی ہیں پس ابوقتادہ نے میری طرف دیکھا کہ میں ان کو تعجب سے دیکھ رہی ہوں تو ابوقتادہ نے کہا اے بھتیجی! کیا تمہیں تعجب ہو رہا ہے؟ تو میں نے کہا ہاں! تو انہوں نے کہا کہ حضور نے فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے وہ بکثرت گھروں میں آنے جانے والوں میں سے ہے۔

یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور یہ اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے لوگوں کا جیسے شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے، ان

کے نزدیک بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ باب کی سب سے اچھی حدیث ہے، امام مالک نے اسحاق سے اس کی عمدہ سند بیان کی ہے اور امام مالک سے زیادہ تمام اس حدیث کو کوئی نہیں لایا (یعنی امام مالک نے اپنے استاذ اسحاق کا نام بالکل صحیح بیان کیا ہے)

مذہب کی تفصیل:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سورہ ہرہ بلا کراہت پاک ہے، امام مالک تمام درندوں کے سور کو پاک کہتے ہیں، صرف خنزیر کا استثناء ہے، امام شافعی خنزیر اور کتے کا استثناء کرتے ہیں، احناف کے یہاں سورہ ہرہ مکروہ ہے، پھر کراہت میں احناف کے یہاں دو قول ہے: امام طحاوی مکروہ تحریمی کے قائل ہیں، اور امام کرخی مکروہ تنزیہی کے قائل ہیں۔

امام محمد مبسوط، موطا محمد اور کتاب الآثار میں تصریح کرتے ہیں کہ سورہ ہرہ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے، مبسوط میں فرماتے ہیں اگر سورہ ہرہ کے علاوہ دوسرا پانی ہو تو سورہ ہرہ کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اور اگر دوسرا پانی نہ ہو تو اس کا استعمال بلا کراہت جائز ہے، امام محمد نے احب کا لفظ استعمال کیا ہے جو کراہت تنزیہی کی طرف اشارہ کرتا ہے، جامع صغیر میں امام محمد نے مطلقاً مکروہ کا لفظ استعمال کیا ہے اور مطلق مکروہ کے وقت کراہت تحریمی مراد لیتے ہیں، امام ابو یوسف نے امام صاحب سے سوال کیا کہ حضرت مطلق مکروہ سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے تو امام صاحب نے کہا کراہت تحریمی، لیکن احناف کے یہاں سورہ ہرہ کے سلسلے میں کراہت تنزیہی کا قول ہے۔

امام طحاوی کی دلیل:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بلی کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت سے ہی بنتا ہے اس لئے اس کا لعاب بھی ناپاک ہونا چاہئے، لیکن مکروہ اس لئے قرار دیا گیا کہ ناپاک کہنے میں حرج لاحق ہوتا ہے کیوں کہ بلی کا گھروں میں بکثرت آنا جانارہتا ہے اس سے چیزوں کا بچانا مشکل ہے اس لئے اس میں کچھ تخفیف کر دی گئی۔

امام کرخی کی دلیل:

امام کرخی فرماتے ہیں کہ بلی عام طور پر ناپاکی سے نہیں بچتی ہے اس لئے اندیشہ ہے ناپاک چیز کھانے کے بعد پانی میں منہ ڈال دیا ہو، لیکن یہ صرف شبہ ہے یقین نہیں ہے اس لئے شبہ کی بناء پر اس کو نجس اور مکروہ تحریمی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے اور جہاں عموم بلوئی ہو وہاں معاملے میں آسانی ہو جاتی ہے اس لئے مکروہ

تزیہی کا حکم لگا دیا گیا۔

قوله: عن كبشة: كبشة، ابوققادہ کے لڑکے کے نکاح میں تھیں، یعنی ابوققادہ خسر ہوئے، كبشة کہتی ہیں کہ میرے خسر میرے یہاں آئے، معلوم ہوا کہ كبشة دوسری جگہ رہتی تھیں اور ابوققادہ دوسرے مکان میں رہتے تھے، یہاں كبشة کو خدمت کا موقع مل گیا، كبشة کہتی ہیں میں نے ان کے لئے وضو کا پانی لا کر دیا ابھی ابوققادہ نے وضو نہیں کیا تھا کہ بلی آگئی اور وضو کے برتن میں منہ ڈال کر پانی پینے لگی، برتن تھوڑا اونچا تھا اور بلی کو پینے میں دشواری ہو رہی تھی، ہمارے خسر نے برتن کو جھکا دیا تاکہ آسانی کے ساتھ وہ پانی پی لے، كبشة کہتی ہیں کہ میرے خسر ابوققادہ نے مجھے دیکھ لیا کہ میں انہیں تعجب سے دیکھ رہی ہوں، كبشة کے تعجب کی وجہ یہ تھی کہ ان کو معلوم تھا کہ بلی کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے تو جب بلی نے پانی پی لیا تو اس کا لعاب برتن میں داخل ہو گیا اب اس پانی سے وضو کیسے کریں گے؟ وہ تو ناپاک ہو گیا، میرے تعجب سے دیکھنے پر انہوں نے کہا اے میری بھتیجی کیا تمہیں تعجب ہو رہا ہے! عرب کا دستور تھا کہ ہر چھوٹے بچے کو بھتیجا اور چھوٹی لڑکی کو بھتیجی کہتے تھے، حالانکہ یہ ان کی بہو ہیں، كبشة کہتی ہیں میں نے کہا ہاں مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ آپ اس سے وضو کیسے کریں گے؟ ابوققادہ کہتے ہیں تعجب مت کرو، حضور نے فرمایا: بلی ناپاک نہیں ہے یہ تو کثرت سے تمہارے گھروں میں گھومنے والی ہے، اگر یہاں اوٹک کے لئے ہو تو راوی کو شک ہو رہا ہے طوافین کہا تھا یا طوافات کہا تھا ورنہ او تنویع کے لئے بھی ہو سکتا ہے، طوافین مذکر بلی اور طوافات مؤنث بلی۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کی دلیل:

باب کی حدیث ائمہ ثلاثہ اور امام یوسف کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ سورہ ہرہ بلا کراہت پاک ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

(۱) ایک روایت ہے حضور پاک ﷺ کا ارشاد ہے: إن الهرة سبع. (۱)

(۲) نہی رسول اللہ ﷺ عن ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من السباع (۲) معلوم ہوا کہ ذی ناب حرام جانور ہے اور بلی بھی ذی ناب میں ہے، لیکن دوسری روایت کے ذریعہ کثرت طواف کی وجہ سے اس

(۱) مسند أحمد مخبراً مسند أبي هريرة، رقم الحديث: ۸۳۴۲

(۲) صحيح مسلم، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، رقم الحديث: ۱۹۳۲

کی حرمت کو اٹھادیا گیا اور صرف کراہت کا حکم لگایا گیا۔

(۳) سورکلب کے باب میں ہے إذا ولغت فيه الهرة غسل مرة (۱) امام ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے، اگرچہ انہوں نے بعد میں اس پر کلام کیا ہے کہ یہ ٹکڑا مرفوع ہے یا صحابی کا قول ہے، دونوں طرح کی بات ہے، بعض حضرات اس کو مرفوع مانتے ہیں اور بعض حضرات اس کو صحابی کا قول قرار دیتے ہیں، لیکن امام طحاوی نے کئی سند کے ساتھ اس کو مرفوعاً ذکر کیا ہے، دارقطنی نے بھی اس کو مرفوعاً ذکر کیا ہے، اور جب مرفوع اور موقوف میں اختلاف ہو تو جو مثبت زیادت ہے یعنی مرفوع اس کو ترجیح دی جائیگی اور چونکہ یہ زیادتی ثقہ کی ہے اس لئے یہ زیادتی قابل قبول ہوگی، اور اگر بالفرض اس کو موقوف بھی مانا جائے تو غیر قیاسی چیز میں صحابی کا قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے غیر قیاسی چیز صحابی اپنی طرف سے بیان نہیں کرتے ہیں، ہاں کبھی کبھی اختصاراً حدیث مرفوع کو فتویٰ کی شکل میں بیان کر دیتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات نے اس کو فتویٰ کی صورت میں اپنی طرف منسوب کر دیا، لیکن جب مرفوعاً بھی منقول ہے تو ترجیح اسی کو دی جائیگی، اگر ائمہ ثلاثہ کے پاس کبشہ کی روایت مستدل ہے تو امام صاحب کے پاس سورکلب میں مذکور یہ مرفوع ٹکڑا مستدل ہے، اس کو کیوں کر نظر انداز کیا جاسکتا ہے؟ اگر سورہرہ بالکل پاک ہے تو اس کو دھونے کی کیا ضرورت ہے۔

احناف کی وجہ ترجیح:

(۱) اگر اس روایت سے طہارت معلوم ہوتی ہے تو پچھلے باب کی روایت سے نجاست معلوم ہوتی ہے اب یا تو دونوں میں تطبیق کی صورت نکالیں گے یا ترجیح کی صورت نکالیں گے، جو حضرات ترجیح کی صورت نکالتے ہیں وہ سورکلب والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ وہ اعلیٰ درجہ کی روایت ہے اور کبشہ بنت کعب کی روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے، ایک راوی اس میں حمیدہ ہیں جو کبشہ کی بھانجی ہیں کبشہ، حمیدہ کی خالہ ہیں۔

کیا حمیدہ مجہول راویہ ہیں؟

ابن مندہ کہتے ہیں کہ کبشہ اور حمیدہ سے صرف یہی ایک روایت کتب حدیث میں مذکور ہے اور کوئی دوسری روایت نہیں آتی ہے اور جہاں کہیں کسی راوی سے صرف ایک روایت ہو وہ مجہول راوی کہلاتے ہیں، کم از کم دور روایت سے جہالت دور ہوتی ہے، لہذا یہ مجہول راوی ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ کہنا کہ حمیدہ کی کتب حدیث

صرف ایک روایت ہے، غلط ہے، ایک روایت تو سورہہ کی ہے اور ایک روایت ان کی ابوداؤد میں تشمیط عاٹش کے بارے میں ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ طہرائی کے اندر تیسری روایت بھی حمیدہ کی ہے، لہذا ان کو مجہول کہنا غلط ہے، کبشہ بنت کعب کے سلسلے میں یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ یہ صحابیہ تھیں اور جب ان کا صحابیہ ہونا ثابت ہے تو صحابیہ کی جہالت مضر نہیں ہے، لہذا کبشہ کے بارے میں کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ حمیدہ اور کبشہ کی جہالت کا اعتراض معقول اعتراض نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کبشہ کی یہ روایت امام صاحب کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ حدیث میں لیست بنجس فرمایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نجاست کی نفی سے طہارت کا اثبات نہیں ہو سکتا ہے، یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک چیز نجس نہ ہو تو وہ پاک ہی ہو، کیوں کہ نجاست اور طہارت کے درمیان ایک درجہ کراہت کا ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ نجس نہیں ہے؛ لیکن مکروہ ہے، گویا حدیث میں نفی کراہت کی نہیں بلکہ نجاست کی نفی ہے، حضرت انس کی روایت ہے کہ آپ نے اس پانی سے وضو کیا تھا جس سے بلی نے پیا تھا اس پر آپ نے فرمایا انس بلی ناپاک نہیں ہے، معلوم ہوا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، مکروہ ہے اور آپ کا بلی کے جھوٹے پانی کا استعمال کرنا بیان جواز کے لئے ہے، کیوں کہ کبھی کبھی انبیاء علیہم السلام بیان جواز کے لئے مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کر لیتے ہیں۔

تطبیق کی صورت:

باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہہ بالکل پاک ہے اور اوپر والی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہہ ناپاک ہے، امام صاحب نے دونوں روایت میں تطبیق دی ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے کیوں کہ اس کا گوشت حرام ہے اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے، پس جب گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہونا چاہئے؛ لیکن حضور ﷺ نے فرمایا إنها لیست بنجس إنما هي من الطوافین علیکم أو الطوافات کہ اس کو ناپاک تو ہونا چاہئے؛ لیکن اگر اس کو ناپاک قرار دیں گے تو لوگ حرج میں پڑ جائیں گے اس لئے کہ بلی گھروں میں کثرت سے گھومتی پھرتی رہتی ہے اس لئے اپنے کھانے اور اپنے پانی کو اس سے بچانا مشکل ہے، اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک کہہ دیا جائے تو لوگ حرج میں پڑ جائیں گے، حالانکہ دین میں حرج نہیں ہے، اسی علت کی وجہ سے حضور نے فرمایا کہ یہ ناپاک نہیں ہے، لیکن حضور نے ناپاک کی نفی کی ہے، کراہت کی نفی نہیں کی ہے، گویا امام صاحب نے دونوں روایت کو سامنے رکھ کر بین بین کی صورت نکالی ہے غسلت مرة سے کراہت کو ثابت کیا ہے اور لیست بنجس سے نجاست کی نفی کی ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بلی کے بارے میں بھی حضور نے تخفیف کی ہے، پہلے بلی کے بارے میں سختی تھی پھر نرمی کی گئی جیسا کہ کتے کے سلسلے میں گذر چکا ہے، شروع میں آپ نے بلی کے جھوٹے کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم دیا تھا بعد میں آپ نے فرمایا کہ اب دھونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ وہ ناپاک نہیں بلکہ مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ نے بلی کے جھوٹے سے وضو کر کے دکھلا دیا کہ اب اس میں تخفیف ہو گئی ہے اس لئے کہ یہ طوافین میں سے ہے اور مکروہ تنزیہی بھی اس صورت میں ہے کہ جب کی کوئی دوسرا پانی موجود ہو اگر کوئی دوسرا پانی نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے، اسی طریقہ سے اس بلی کا جھوٹا مکروہ ہے جن کے بارے میں شبہ ہو کہ فوراً چوہا کھا کر پانی میں منہ ڈال دیا ہے؛ لیکن بہت دیر سے بلی ہمارے سامنے ہے، ہمیں معلوم ہے کہ اس نے کوئی ناپاک چیز نہیں کھائی ہے تو اس کے جھوٹے کو مکروہ بھی نہیں کہا جائیگا کیوں کہ کراہت اس لئے ہے کہ وہ ناپاک چیز سے نہیں بچتی ہے یہاں تو ہم دیکھ رہے ہیں کہ وہ ناپاک چیز سے بچی ہوئی ہے، ہو سکتا ہے کہ حضور نے جس بلی کے جھوٹے پانی کو استعمال کیا تھا آپ کو یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس بلی نے کوئی ناپاک استعمال نہیں کیا ہے اس لئے آپ نے اس سے وضو کیا ہو اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جاتی ہے اور کوئی روایت متروک نہیں رہتی ہے۔

(۷۰) باب المسح علی الخفین

(۹۶) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: بَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَي خُفَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ: أَتَفْعَلُ هَذَا؟ قَالَ: وَمَا يَمْنَعُنِي وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُهُ؟ قَالَ: وَكَأَن يُعْجِبُهُمْ حَدِيثُ جَرِيرٍ لِأَنَّ إِسْلَامَهُ كَانَ بَعْدَ نَزُولِ الْمَائِدَةِ.

وفي الباب: عن عُمَرَ، وَعَلِيٍّ، وَخُذَيْفَةَ، وَالْمُغِيرَةَ، وَبِلَالٍ، وَسَعْدٍ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَسَلْمَانَ، وَبُرَيْدَةَ، وَعَمْرٍو بْنِ أُمِّيَّةَ، وَأَنْسٍ، وَسَهْلٍ بْنِ سَعْدٍ، وَيَعْلَى بْنِ مُرَّةَ، وَعُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، وَأَسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، وَأَبِي أُمَامَةَ، وَجَابِرٍ، وَأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ.

قال أبو عيسى: حديث جرير حديث حسن صحيح.

(۹۷) وَيُرْوَى عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ: رَأَيْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَي خُفَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: أَقْبَلَ الْمَائِدَةَ أَوْ بَعْدَ الْمَائِدَةِ؟ فَقَالَ: مَا أَسْلَمْتُ إِلَّا بَعْدَ الْمَائِدَةِ. حَدَّثَنَا بِذَلِكَ

قُتِبَتْ، نَا خَالِدُ بْنُ زِيَادٍ التَّرْمِذِيُّ، عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ جَرِيرٍ.
 وَقَالَ: وَرَوَى بَقِيَّةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدْهَمَ، عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ
 عَنْ جَرِيرٍ.

وَهَذَا حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ، لِأَنَّ بَعْضَ مَنْ أَنْكَرَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ تَأَوَّلَ أَنَّ مَسْحَ النَّبِيِّ ﷺ
 عَلَى الْخُفَّيْنِ كَانَ قَبْلَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ، وَذَكَرَ جَرِيرٌ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مَسْحَ عَلَى
 الْخُفَّيْنِ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ.

چمڑے کے موزوں پر مسح کا بیان

ترجمہ: (۹۶) ہام بن حارث کہتے ہیں: جریر بن عبد اللہ بکلی نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور خفین پر مسح کیا ان سے کہا گیا: آپ خفین پر مسح کرتے ہیں؟ جریر نے فرمایا میں خفین پر مسح کیوں نہ کروں جب کہ میں نے نبی ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے؟ ابراہیم نخعی کہتے ہیں: محدثین کو حضرت جریر کی یہ حدیث بہت پسند تھی، اس لئے کہ وہ سورہ مائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے ہیں۔

اور باب میں حضرت عمر اور حضرت علی وغیرہ کی حدیثیں ہیں، حضرت جریر کی یہ حدیث شہر بن حوشب سے بھی مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے حضرت جریر کو وضو کرتے دیکھا، انہوں نے خفین پر مسح کیا میں نے ان سے اس سلسلے میں پوچھا انہوں نے فرمایا: میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا، میں نے ان سے پوچھا مائدہ کے نزول سے پہلے یا بعد میں؟ انہوں نے جواب دیا میں مسلمان ہی مائدہ کے نزول کے بعد ہوا ہوں (اس کے بعد امام ترمذی نے پوری سند لکھی ہے) امام ترمذی فرماتے ہیں: اور اس حدیث کو بقیہ بن ولید روایت کرتے ہیں ابراہیم بن ادھم سے وہ مقاتل بن حیان سے وہ شہر بن حوشب سے وہ حضرت جریر سے، اور یہ حدیث واضح ہے اس لئے کہ جن لوگوں نے مسح علی الخفین کا انکار کیا انہوں نے یہ تاویل کی تھی کہ حضور کا مسح کرنا نزول مائدہ سے پہلے تھا (لہذا یہ حدیثیں منسوخ ہیں) اور حضرت جریر نے یہ بات بیان کی کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو سورہ مائدہ کے نزول کے بعد مسح کرتے دیکھا ہے۔

تشریح: اصل یعنی وضو کا بیان ختم ہوا یہاں سے خلیفہ کا بیان شروع ہوتا ہے، وضو کا بدل دو طرح کا ہے ایک بدل بعض ہے

اور ایک بدل کل ہے، بدل کل تو تیمم ہے یعنی تیمم مکمل طور پر وضو کا خلیفہ ہے اور مسح علی الخفین یہ بدل بعض ہے یعنی دیگر اعضاء کو دھو کر صرف پاؤں پر مسح کیا جائے، پاؤں کا مسح، غسل رجل کا بدل ہے، امام ترمذی نے بدل کل سے پہلے بدل بعض کو بیان کیا؛ کیوں کہ جز کا وجود کل سے پہلے ہوتا ہے۔

قوله: الخفین: خفین یہ خفت سے ماخوذ ہے، خفت کے معنی آتے ہیں ہلکے پن کے، موزے کو خفین اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو پہننے سے حکم میں خفت اور آسانی آ جاتی ہے، خفین یہ تشبیہ کا لفظ ہے، اشارہ اس طرف ہے کہ دونوں موزے کا مسح کیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ ایک موزے کا مسح ہو اور ایک موزے کا غسل ہو، مسح اس وقت جائز ہوگا جب دونوں پاؤں پر موزہ ہو اگر ایک پاؤں پر موزہ ہو اور ایک پاؤں خالی ہو تو موزہ والے پاؤں سے موزہ نکال کر اس کا بھی غسل کیا جائے گا۔

مسح علی الخفین کا حکم:

مسح علی الخفین کے جواز پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، خوارج اور شیعہ کے فرقہ امامیہ مسح علی الخفین کے منکر ہیں، ابن منذر نے عبد اللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ مسح علی الخفین میں کسی صحابی کا اختلاف نہیں ہے اگر کسی کا انکار منقول ہے تو ان سے اثبات بھی منقول ہے (۱) ابن عبد البر مالکی نے بھی اجماع کا قول نقل کیا ہے، البتہ امام مالک کی طرف مسح علی الخفین کا انکار منسوب کیا جاتا ہے، ابن عبد البر مالکی کہتے ہیں کہ امام مالک کی طرف یہ انتساب غلط ہے، امام مالک نے مؤطا میں بہت سے صحابہ سے مسح علی الخفین کا عمل نقل کیا ہے، پھر کیسے امام مالک مسح علی الخفین کا انکار کر سکتے ہیں؟ البتہ امام مالک سے مسح علی الخفین کے سلسلے میں دو طرح کا قول منقول ہے، پہلا قول: مسح علی الخفین کی اجازت مطلقاً ہے، مقیم و مسافر سب کے لئے ہے، دوسرا قول: یہ ہے کہ اجازت صرف مسافر کو ہے مقیم کو نہیں ہے، چوں کہ سہولت کا مستحق مسافر ہی ہے مقیم نہیں ہے، لیکن جمہور کے نزدیک مسح علی الخفین کی اجازت مقیم و مسافر سب کے لئے ہے۔

مسح علی الخفین کی روایت:

مسح علی الخفین کی روایت تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہے، بعض حضرات مسح علی الخفین کی حدیث کو مشہور مانتے ہیں، امام ابو یوسف کا مقولہ ہے کہ مسح علی الخفین کی حدیث ایسی ہے کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ بات

(۱) معارف السنن ۳۲۰/۱، بذل الجھود ۶۳۰/۱

معلوم ہے کہ کتاب اللہ پر زیادتی یا تو خبر متواتر سے ہوتی ہے یا خبر مشہور سے ہوتی ہے، اس لئے یہ روایت مشہور تو ہے ہی، امام احمد فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے سلسلے میں ہمیں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کیوں کہ مسح علی الخفین کے نقل کرنے والے ۸۰ صحابہ ہیں۔

حسن بصری کہتے ہیں کہ مجھ سے ۷۰ صحابہ نے بیان کیا کہ حضور نے مسح علی الخفین کیا ہے، ابن مندہ کہتے ہیں کہ ۸۰ صحابہ سے منقول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ۸۰ سے بھی زائد صحابہ سے منقول ہے، اس لئے سیوطی کہتے ہیں کہ یہ حدیث متواتر درجے کی ہے اسی وجہ سے امام کرنی فرماتے ہیں مجھے اس انسان پر کفر کا اندیشہ ہے جو مسح علی الخفین کا انکار کرے، صاحب بحر ابن نجیم کہتے ہیں کہ یہ مقولہ خود امام صاحب سے منقول ہے، امام صاحب خود فرماتے ہیں: ما قلت بالمسح حتی جاءني مثل ضوء النهار (۱) میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ روز روشن کی طرح اس کی احادیث میرے سامنے واضح نہیں ہو گئی، اس لئے امام صاحب مسح علی الخفین کے قائل ہونے کو اہل سنت والجماعت کی علامت قرار دیتے ہیں، چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ تین چیزیں اہل سنت والجماعت کی علامتیں ہیں أن تفضل الشيخين وتحب الختین وان ترى المسح علی الخفین (۲) حضرات شیخین (حضرت ابو بکر اور حضرت عمر) کو تمام صحابہ پر فضیلت دینا، اور نبی کریم کے دونوں داماد (حضرت عثمان اور حضرت علی) سے محبت کرنا اور مسح علی الخفین کو جائز سمجھنا اہل سنت والجماعت کی علامت ہے، کہا جاتا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مقولہ ہے۔

مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجل؟

اس سلسلے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین بہتر ہے یا موزہ اتار کر پاؤں کو دھونا افضل ہے، ابن منذر کی رائے یہ ہے کہ غسل سے بہتر مسح کرنا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مسح علی الخفین سے بدعتی فرقے کی تردید ہوتی ہے اور اہل بدعت کی تردید کرنا بڑی عبادت ہے، لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ غسل بہتر ہے مسح علی الخفین سے کیوں کہ مسح رخصت ہے اور غسل عزیمت ہے اور عزیمت کو رخصت پر فضیلت حاصل ہے اس لئے بجائے موزہ پر مسح کرنے کے کھول کر پاؤں دھولیا جائے تو یہ زیادہ بہتر ہے، لیکن یہ ان کے لئے ہے جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتا ہے اور اگر وہ موزہ اس لئے اتارتا ہے کہ مسح علی الخفین جائز نہیں ہے تو پاؤں کا دھونا ان کے لئے افضل نہیں ہے، مسح علی الخفین صحابہ

(۱) شرح مسند ابی حنیفہ، باب حدیث المسح ۸۷/۱ المکتبۃ الشاملۃ

(۲) (۲) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، باب الصلاة فی الخفاف ۳۲۵/۶، المکتبۃ الشاملۃ

کے درمیان بھی متفق علیہ مسئلہ ہے، علامہ عینی نے ستر بدریین صحابہ سے نقل کیا ہے جو مسح علی الخفین کے راوی ہیں۔

باب کی روایت:

مسح علی الخفین کے سلسلے میں ہمام بن حارث کی روایت ہے کہ جریر بن عبد اللہ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزے پر مسح کیا تو ان سے کسی نے پوچھا کیا آپ موزہ پر مسح کرتے ہیں تو جریر بن عبد اللہ نے کہا کہ مسح علی الخفین سے مانع کیا چیز ہے جو میں خفین پر مسح نہ کروں؟ حالاں کہ میں نے حضور کو موزہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس لئے ہمیں بھی حضور کی اقتداء میں موزہ پر مسح کرنا چاہئے، صحابہ کو حضرت جریر کی اس روایت کو سن کر بڑی خوشی ہوئی اس لئے کہ بعض حضرات کا نظریہ یہ تھا کہ مسح علی الخفین آیت وضو کے نزول سے پہلے جائز تھا، آیت وضو نے اس کو منسوخ کر دیا، حضرت جریر نے جب موزہ پر مسح کیا تو کسی نے سوال کیا آپ نے موزہ پر مسح کیا؟ تو حضرت جریر نے کہا کیوں نہ مسح کروں میں نے حضور کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے؟ تو پوچھا حضور نے سورہ مائدہ کے بعد کیا یا پہلے کیا؟ اس پر جریر نے کہا کہ اللہ کے بندے میں تو سورہ مائدہ کے نزول کے بعد ہی مسلمان ہوا ہوں، کہا جاتا ہے کہ حضور کی وفات کے چالیس دن یا چھ مہینہ پہلے حضرت جریر مسلمان ہوئے تھے جب یہ کہا تو صحابہ کی خوشی کی انتہا نہ رہی ہے، جو لوگ یہ کہتے تھے کہ سورہ مائدہ نے مسح علی الخفین کے حکم کو منسوخ کر دیا ان کا اعتراض بالکل کا فور ہو گیا۔

قوله: وفي الباب: امام ترمذی نے تو صرف اٹھارہ صحابہ کا نام ذکر کیا جن کی روایت اس سلسلے میں ہے، لیکن جیسا کہ میں پہلے ذکر کیا ستر یا اسی صحابہ کی روایت اس سلسلے میں ہے۔

قوله: هذا حديث مفسر: بعض لوگوں نے مفسر اسم مفعول پڑھا ہے اور بعض لوگوں نے مفسر اسم فاعل پڑھا ہے، ہذا کا مشار الیہ حضرت جریر کی حدیث ہے، مفسر اگر اسم فاعل ہے، تب اس کا ترجمہ ہوگا کہ جریر کی حدیث آیت مائدہ کی تفسیر کرنے والی ہے، سورہ مائدہ میں آیت و أرجلکم نصب کے ساتھ یہ مفعول ہے اغسلوا کا جریر کی حدیث نے تفسیر کر دیا کہ غسل رجل اس وقت ہوگا جب پاؤں پر موزہ نہ ہو اور اگر موزہ ہو تو غسل رجل نہیں ہوگا، اسی طرح سے قراءت جر أرجلکم کی تفسیر کر دیا کہ جب پاؤں پر موزہ ہو تو موزہ پر مسح کرنا چاہئے اور اگر مفسر اسم مفعول ہے تو مفسر کہا جاتا ہے اس نص کو جو محکم ہو اس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہ ہونے کا احتمال ہو، جریر کی حدیث نے تاریخی اعتبار سے یہ فیصلہ کر دیا کہ نبی کریم کا موزہ پر مسح کرنا آیت مائدہ کے نزول کے بعد بھی ہوا ہے جب آیت مائدہ کے نزول کے بعد بھی آپ نے موزہ پر مسح کیا تو اس کا احتمال بالکل ختم ہو گیا کہ مسح علی الخفین کو آیت مائدہ نے منسوخ کر دیا ہے، کیوں کہ اگر آیت مائدہ سے مسح کا

حکم منسوخ ہو جاتا تو حضور منسوخ حکم پر کبھی عمل نہ کرتے، اس لئے مسح علی الخفین محکم ہے اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضور نے آیت ماندہ سے پہلے موزہ پر مسح کیا ہو۔

(۷۱) باب المسح علی الخفین للمُسافرِ والمُقیمِ

(۹۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ، عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ؟ فَقَالَ: "لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثٌ وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ"
وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيُّ: اسْمُهُ عَبْدُ بَنُ عَبْدِ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَأَبِي بَكْرَةَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَصَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ، وَعَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، وَابْنِ عَمَرَ وَجَرِيرٍ.

(۹۹) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زُرِّ بْنِ حُبَيْشٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفَرًا أَنْ لَا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ، إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ، وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ.
قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَقَدْ رَوَى الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ، وَحَمَّادٌ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ، عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ، وَلَا يَصِحُّ.

قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: قَالَ يَحْيَى: قَالَ شُعْبَةُ: لَمْ يَسْمَعْ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ حَدِيثَ الْمَسْحِ.

وَقَالَ زَائِدَةُ عَنْ مَنْصُورٍ: كُنَّا فِي حُجْرَةِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ وَمَعَنَا إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ، فَحَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ.

(إلا من جنابة، لا نزع سے استثناء ہے اور استثناء جب منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ مثبت ہو جاتا ہے، مطلب ہوا نزع من جنابة اور لكن من غائط أو بول، نزع من جنابة سے استثناء ہے، یعنی جنابت کی وجہ سے موزہ اتاریں؛ لیکن بول و غائط کی وجہ سے موزہ نہ اتاریں) اور اس حدیث کو حکم بن عتیبہ اور حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا ہے وہ ابو عبد اللہ جدلی سے وہ خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور یہ سند صحیح نہیں ہے، علی بن المدینی، یحییٰ بن سعید القطان سے روایت کرتے ہیں کہ شعبہ نے فرمایا: ابراہیم نخعی نے ابو عبد اللہ جدلی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی (اور اس سند میں گڑبڑ کیسے ہوئی وہ زائدہ نے بیان کی ہے) زائدہ منصور سے روایت کرتے ہیں کہ ہم

لوگ ابراہیم تیمی کے کمرہ میں تھے اور وہاں ابراہیم نخعی بھی موجود تھے، ابراہیم تیمی نے خفین پر مسح کے سلسلے میں نبی کریم سے جو حدیث مروی وہ یہ کہہ کر بیان کی کہ مجھ سے عمرو بن میمون نے حدیث بیان کی وہ ابو عبد اللہ جدلی سے وہ خزیمہ بن ثابت سے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری فرماتے ہیں اس باب کی سب سے اچھی حدیث صفوان بن عسال کی حدیث ہے، امام ترمذی کہتے ہیں صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے فقہاء مثلاً سفیان ثوری، احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے، یہ سب کہتے ہیں کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے گا اور بعض علماء سے یہ قول مروی ہے کہ انہوں نے خفین پر مسح میں وقت متعین نہیں کیا ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے اور جو لوگ وقت کی تعیین کرتے ہیں ان کا قول زیادہ صحیح ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

جمہور جن میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور اکثر صحابہ توقیت کے قائل ہیں، مقیم ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات مسح کر سکتا ہے، لیکن اس مدت کی ابتداء میں جمہور کے درمیان اختلاف ہے، امام احمد اس کی ابتداء وضو کے وقت سے مانتے ہیں جس وقت وضو کیا ہے اس وقت سے ایک دن ایک رات مراد ہے، دیگر حضرات جب مکمل وضو ہو جائے اس وقت سے مانتے ہیں، اگر مکمل وضو نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں، جیسے پاؤں پہلے دھو کر موزہ پہن لے اس کا اعتبار نہیں ہے، یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو وضو میں ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، یا ان حضرات کے نزدیک جس وقت موزہ پہنا اس وقت سے اعتبار کیا جائے گا، مثلاً وضو کیا اور دو گھنٹے کے بعد موزہ پہنا تو اسی وقت سے وقت کا اعتبار ہوگا، امام صاحب کے نزدیک اس مدت کا اعتبار حدث لاحق ہونے کے وقت سے ہوگا، یعنی وضو کے بعد جس وقت حدث لاحق ہوگا اس وقت سے ایک دن ایک رات کا اعتبار ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک عند الوضو، امام شافعی کے نزدیک عند لبس الخف اور امام صاحب کے نزدیک عند الحدث وقت کا اعتبار ہوگا، لیکن جمہور توقیت کے قائل ہیں، امام مالک ترک توقیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک موزہ پر مسح کرنے کے لئے کوئی مدت متعین نہیں ہے، جب تک جی میں آئے مسح کر سکتا ہے۔

امام مالک کے دلائل:

(۱) امام مالک ابو داؤد کی حضرت خزیمہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، حضرت خزیمہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا ایک دن موزہ پر مسح کر سکتا ہوں فرمایا، ہاں، پوچھا دو دن فرمایا، ہاں، تین دن کر سکتا

ہوں، فرمایا ہاں، بس اتنے پراکتفاء فرمایا، آگے حضرت خزیمہ فرماتے ہیں ولو استزدناہ لزدنا (۱) یہ تو تین دن پر ہم نے اکتفاء کیا، اگر ہم مزید اجازت طلب کرتے تو آپ اجازت مرحمت فرماتے، اس سے صاف معلوم ہوا کہ تین دن کی تحدید نہیں ہے، بلکہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کر سکتے ہیں۔

(۲) ابی عمارہ کی حدیث جس میں آتا ہے کہ حضور نے فرمایا تین دن کر سکتے ہو اور ما شئت بعتنا زیادہ کرنا چاہو کر سکتے ہو (۲) اس سے بھی ترک توقیت سمجھ میں آتی ہے۔

جمہور کی دلیل:

باب کی حضرت خزیمہ کی حدیث للمسافر ثلاث وللمقیم یوم حدیث مرفوع اور محکم ہے۔

امام مالک کی دلیل کا جواب:

خزیمہ بن ثابت کا قول ولو استزدناہ لزدنا یہ حضرت خزیمہ کا گمان ہے کہ اگر میں اس سے زیادہ اجازت مانگتا تو آپ اجازت دے دیتے ہیں، کیا ضروری ہے کہ جو ان کا گمان ہو وہ صحیح بھی ہو، ہو سکتا ہے کہ تین دن سے زائد آپ اجازت نہ دیتے۔

اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خزیمہ بن ثابت نے تین دن سے زیادہ کا سوال نہیں کیا تھا، کیوں کہ ولو استزدناہ کا لفظ ہے اور لوفی کے لئے آتا ہے، مطلب ہے کہ اگر ہم تین دن سے زیادہ کی اجازت مانگتے تو اجازت مل جاتی یعنی ہم نے تین دن سے زیادہ کی اجازت نہیں مانگی، گویا شرط کی نفی ہوگی اور جب شرط کی نفی ہوگئی تو جزا لزدنا کی بھی نفی ہوگئی نہ تین دن سے زیادہ کے بارے میں پوچھا نہ تین دن سے زیادہ کی اجازت ہوئی، ایک طرف تو تین دن سے زیادہ کی نفی ہے اسی کے ساتھ ساتھ تین دن سے زیادہ کی اجازت کا ظن ہے، لیکن اس کے مقابلے میں یہاں حضرت خزیمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ مقیم کے لئے صرف ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات ہے، کیا نبی کریم کی اس حدیث مرفوع کا خزیمہ بن ثابت کا ظن مقابلہ کر سکتا ہے؟ ایک طرف ان کا گمان ہے دوسری طرف حضور کی تصریح ہے، لہذا خزیمہ بن ثابت کی حدیث کو بنیاد بنانا غلط ہے۔

(۱) عن خزیمہ بن ثابت عن النبی ﷺ قال مسح علی الخفین للمسافر ثلاثة أيام وللمقیم یوم ولیلة قال أبوداد رواہ منصور

بن المعتمر عن إبراهیم التیمی بإسناده قال فیہ لو استزدناہ لزدنا أبوداؤد باب التوقیت فی المسح رقم الحدیث: ۱۵۷

(۲) عن أبی عمارۃ وقد کان صلی مع رسول اللہ ﷺ القبلتین أنه قال یا رسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم، قال یوما قال ویومین وقال وثلاثة قال نعم ما شئت المستدرک علی الصحیحین للحاکم مع تعلیقات، کتاب الطهارة، رقم الحدیث: ۶۰۷

ابی بن عمارہ کی حدیث کا جواب:

جہاں تک ابی بن عمارہ کی حدیث ہے تو اس روایت کے بارے میں ابوداؤد نے کہا ہے لیس هو بالقوي (۱) ابی بن عمارہ مضبوط راوی نہیں ہے، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابی بن عمارہ کی حدیث لا یصح امام احمد فرماتے ہیں کہ اس روایت کے رجال مجہول ہیں، ابن حبان، دارقطنی، ابن عبد البر وغیرہ اس بات پر متفق ہیں کہ اس حدیث کے رجال مجہول ہیں، امام نووی نے تو فیصلہ ہی سنا دیا کہ ابی بن عمارہ کی حدیث کے ضعف پر تقریباً ائمہ حدیث کا اتفاق ہے، بعض حضرات نے تو اس حدیث کو موضوع تک کہا ہے، بھلا بتاؤ اتنی کمزور روایت حدیث مرفوع کا مقابلہ کر سکتی ہے؟ اس لئے امام مالک کے پاس ترک توفیت کے سلسلے میں کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

قوله: في الباب عن علي: عن علی سے اسی روایت کی طرف اشارہ ہے جس کو امام ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، حضرت علی فرماتے ہیں کہ اگر دین کا دار و مدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو موزہ کے اوپر کے حصے پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر موزہ کے نیچے حصے کا مسح کرنا ہوتا (۲) اس لئے نیچے کا حصہ زمین سے لگا ہوتا ہے وہ صاف ستھرا نہیں ہوتا ہے اور اوپر کا حصہ صاف ستھرا ہوتا ہے، اس لئے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ نیچے حصے کا مسح کیا جائے نیز حضرت علی بھی توفیت کے قائل ہیں کہ مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات مسح کرنا ہے۔

قوله: إذا كنا سفرا: سفر ایہ اسم مصدر ہے، مسافر کی جمع ہے جیسے کہ صاحب کی جمع صحب ہے۔

قوله: وقد روى الحكم بن عتيبة: یہاں امام ترمذی ابراہیم نخعی کی حدیث پر جرح کر رہے ہیں، امام ابوداؤد نے ابراہیم نخعی کی حدیث پر اعتراض کیا ہے، سب سے پہلے شعبہ نے حدیث نقل کیا ہے، حکم بن عتیبہ اور حماد سے یہ دونوں حضرات نقل کرتے ہیں ابراہیم نخعی سے اور ابراہیم نخعی نقل کرتے ہیں ابو عبد اللہ جدلی سے اور یہ نقل کرتے ہیں خزیمہ بن ثابت سے، اس حدیث پر امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے لا یصح کا حکم لگا دیا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی حدیث جو خزیمہ بن ثابت سے منقول ہے اس میں ولو استزدناہ لزدناہ کا اضافہ نہیں ہے، بس صرف تین دن کی آپ نے اجازت دی ہے ولو استزدناہ لزدناہ ابراہیم نخعی کی حدیث میں نہیں ہے، امام ترمذی لا یصح کی دلیل

(۱) ابوداؤد، ص: ۲۱

(۲) عن علي قال لو كان الدين بالراي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح

على ظاهر خفيه سنن أبي داؤد باب كيف المسح، رقم الحديث: ۱۶۲

پیش کرتے ہیں کہ شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی نے ابو عبد اللہ جدلی سے مسح کی حدیث کو نہیں سنا ہے، گویا ابراہیم نخعی اور ابو عبد اللہ جدلی کے درمیان کوئی راوی چھوٹ گیا ہے، سند میں انقطاع ہے، امام ابو داؤد نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابو عبد اللہ جدلی کا سماع خزمہ بن ثابت سے نہیں ہے، گویا یہ دوسرا انقطاع ہو گیا، اس لئے امام ترمذی اور ابو داؤد نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے۔

قوله: قال زائده: یہاں ابراہیم تیمی کی سند کو ترجیح دے رہے ہیں، زائدہ بن منصور کہتے ہیں ہم لوگ ابراہیم تیمی کے کمرہ میں تھے اور ہمارے ساتھ ابراہیم نخعی بھی تھے، ہم سے ابراہیم تیمی نے حدیث بیان کی موزہ پر مسح کرنے کے سلسلے میں اس میں ولو استزدناہ لزاننا ہے، ابو داؤد کہنا چاہتے ہیں کہ ابراہیم تیمی کی حدیث میں جو یہ اضافہ ہے یہ سند کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ ابراہیم تیمی کی سند میں انقطاع نہیں ہے، ابراہیم تیمی اور ابو عبد اللہ جدلی کے درمیان عمرو بن میمون کا واسطہ آ رہا ہے، لہذا سند متصل ہے، ابراہیم نخعی کی سند میں واسطہ نہیں ہے پس ابو داؤد نے فیصلہ کر دیا کہ ابراہیم تیمی کی حدیث متصل ہونے کی وجہ سے قابل قبول اور ابراہیم نخعی کی حدیث منقطع ہونے کی وجہ سے قابل رد ہے، لیکن ابو داؤد کے اس نظریہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے ابراہیم تیمی اور ابو عبد اللہ جدلی کے درمیان عمرو بن میمون کے واسطہ کی وجہ انقطاع ختم ہو گیا؛ لیکن ابو عبد اللہ جدلی اور خزمہ بن ثابت کے درمیان جو واسطہ حذف ہونے کی وجہ سے انقطاع ہوا ہے وہ ابھی ختم نہیں ہوا ہے، پھر ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح کیونکر کہا جاسکتا ہے، کیا امام ترمذی اور ابو داؤد کو یہاں انقطاع نظر نہیں آ رہا ہے؟ اگر ابراہیم نخعی کی سند میں انقطاع ہے تو ابراہیم تیمی کی سند میں بھی انقطاع ہے، پس فرق اتنا ہے کہ ابراہیم نخعی کی سند میں دو انقطاع ہے اور ابراہیم تیمی کی سند میں ایک انقطاع ہے۔

اور حدیث کے ضعیف ہونے کے لئے ایک انقطاع بھی کافی ہے، پھر کیسے ابراہیم تیمی کی حدیث کو ان لوگوں نے ترجیح دیا ہے، اس کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ ابو عبد اللہ جدلی اور خزمہ بن ثابت کا زمانہ ایک ہے، اس لئے امکان سماع ہو گیا، پس امام مسلم کے مطابق تو روایت صحیح ہو گئی کیوں کہ امام مسلم کے نزدیک روایت کی صحت کے لئے ثبوت سماع ضروری نہیں امکان سماع کافی ہے، اب ہم بھی امام ترمذی اور ابو داؤد کو یہ جواب دے سکتے ہیں کہ ابراہیم نخعی اور ابو عبد اللہ جدلی کے درمیان بھی امکان سماع موجود ہے، کیوں کہ ابراہیم نخعی اور ابو عبد اللہ جدلی کا زمانہ ایک ہے، لہذا وہاں بھی امکان سماع موجود ہے، پس یہ کیا انصاف ہوا کہ ایک جگہ امکان سماع کی وجہ سے روایت کو صحیح قرار دے دیا اور ایک جگہ امکان سماع کو نظر انداز کر دیا اور روایت کو ضعیف قرار دے دیا؟ اگر معاشرت کی بنیاد پر آپ ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح قرار دیتے

ہیں تو یہی علت ابراہیم نخعی کی حدیث میں بھی پائی جاتی ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ ابراہیم تیمی کی حدیث کو صحیح قرار دیا اور ابراہیم نخعی کی حدیث کو صحیح قرار نہیں دیا؟ اسی زائدہ بن منصور کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم تیمی اور ابراہیم نخعی دونوں کا ایک زمانہ ہے، ابراہیم تیمی کے حجرے میں ابراہیم نخعی بھی موجود ہیں، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابراہیم تیمی کی روایت جس میں عمرو بن میمون کا واسطہ ہے یہ بھی ٹھیک ہے اور ابراہیم نخعی کی حدیث جس میں عمرو بن میمون کا واسطہ نہیں ہے یہ بھی ٹھیک ہے، کیوں کہ ابراہیم نخعی اور ابو عبد اللہ جدلی کا زمانہ ایک ہے، معاشرت پائی جا رہی ہے، لہذا ابراہیم نخعی کی روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۷۲) بابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

(۱۰۰) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الدَّمَشَقِيُّ، نَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، أَخْبَرَنِي ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ رَجَاءِ بْنِ حَيَوَةَ، عَنْ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مَغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ أَعْلَى الْخَفِّ وَأَسْفَلَهُ.

قال أبو عيسى: وهذا قول غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وبه يقول مالك، والشافعي، وإسحاق.

وهذا حديث معلول، لم يُسندْهُ عَنْ ثَوْرٍ بْنِ يَزِيدَ غَيْرُ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ.

وَسَأَلْتُ أَبَا زُرْعَةَ وَمُحَمَّدَ هَذَا الْحَدِيثَ فَقَالَا: لَيْسَ بِصَحِيحٍ، لِأَنَّ ابْنَ الْمُبَارَكِ رَوَى هَذَا عَنْ ثَوْرٍ عَنْ رَجَاءٍ قَالَ: حَدَّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ: مُرْسَلٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ الْمَغِيرَةَ.

خفین کے اوپر اور نیچے مسح کی روایت

ترجمہ: حدیث (۱۰۰) مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں جگہ مسح کیا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے اور یہی بات امام مالک اور امام شافعی اور اسحاق نے کہی ہے اور یہ حدیث معلول ہے اس کو ثور بن یزید سے ولید بن مسلم کے علاوہ کسی اور نے مرفوع نہیں کہا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: میں نے ابو زرعہ اور محمد بن اسماعیل (بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو دونوں نے

فرمایا یہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ابن المبارک نے اس حدیث کو ثور سے روایت کیا ہے وہ رجاء سے روایت کرتے ہیں، رجاء کہتے ہیں مجھ سے کاتب مغیرہ کے حوالے بیان کیا گیا، نبی کریم ﷺ سے یہ حدیث مرسل ہے اور ابن المبارک نے حضرت مغیرہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے۔

قوله: أعلاه وأسفله: دونوں جگہ ضمیر کا مرجع خفین ہے، أعلاء الخفین و أسفل الخفین سوال پیدا ہوتا ہے کہ خفین تو تشنیہ ہے اور ضمیر واحد ہے گویا ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہیں پائی جانی جاری ہے، أعلاهما و أسفلهما ہونا چاہئے اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے ضمیر کا مرجع مذکور ہے اور مذکور اسم جنس ہے جو لفظاً واحد ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ خفین تشنیہ کے ضمن میں واحد خف کا مفہوم پایا جا رہا ہے، لہذا ضمیر کا مرجع خفین کا مفہوم خف ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

موزہ پر مسح اوپر اور نیچے دونوں کیا جائے گا یا صرف اوپر کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ کہ موزے میں صرف اوپر کے حصے کا مسح ہوگا نیچے کا مسح کرنا ثابت نہیں ہے، امام مالک اور امام شافعیؒ موزے کے اوپر نیچے دونوں کے مسح کے قائل ہیں؛ البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر کا مسح ضروری ہے اور نیچے کا مسح سنت ہے، اگر کوئی نیچے کا مسح چھوڑ دے تو مسح ہو جائے گا، امام مالک کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر نیچے کے مسح کو ترک کر کے نماز پڑھ لیا تو وقت کے اندر اس کا اعادہ ضروری ہوگا اگر وقت نکل جائے تو اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل:

باب کی حدیث ہے ان النبي ﷺ مسح أعلى الخف وأسفله کہ حضور نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں کا مسح کیا۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل کا جواب:

ایک جواب امام ترمذی نے دیا ہے ہذا حدیث معلول کہ اس حدیث میں علت ہے، معلول کہتے ہیں اس حدیث کو جس میں ایسی چھپی بیماری ہو جو ماہرین فن کے علاوہ دوسرے لوگ واقف نہ ہو سکیں، اس حدیث میں خرابی یہ ہے کہ اس روایت کو ولید بن مسلم کے علاوہ کسی اور نے مسنداً ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ مغیرہ بن شعبہ کو حذف کر کے ذکر کیا ہے، یعنی مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ روایت کرنے والے صرف ولید بن مسلم ہیں، ان کے علاوہ دیگر رواۃ نے کاتب مغیرہ عن

النبي ﷺ ذکر کیا ہے اور کاتب مغیرہ صحابی نہیں ہیں اس لئے روایت منقطع ہے، پس ولید بن مسلم مسنداً روایت کرنے میں منفرد ہیں۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے ابو زرہ اور محمد بن اسماعیل سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو ان دونوں نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس حدیث کو ابن مبارک روایت کرتے ہیں ثور سے وہ روایت کرتے ہیں رجاء سے رجاء کہتے ہیں حدثت عن کاتب المغيرة عن النبي ﷺ دیکھو ابن مبارک نے جو روایت ذکر کیا ہے اس میں مغیرہ بن شعبہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، عن کاتب المغيرة عن النبي مرسلًا ذکر کیا ہے، اور ولید بن مسلم نے مرفوعاً ذکر کیا ہے تو کہاں ابن المبارک اور کہاں ولید بن مسلم؟ ولید بن مسلم پر تو لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے کہ یہ ثقہ راوی نہیں ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ ثور کا سماع رجاء سے ثابت نہیں ہے، تیسری خرابی یہ ہے کہ رجاء کہتے ہیں حدثت عن کاتب المغيرة مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رجاء کا بھی سماع کاتب مغیرہ سے ثابت نہیں ہے کسی اور واسطہ سے انہوں نے کاتب مغیرہ سے سنا ہے، چوتھی خرابی یہ ہے کہ کاتب مغیرہ مجہول ہیں، پانچویں خرابی یہ ہے کہ یہ حدیث، حدیث مشہور کے خلاف ہے، اس لئے کہ حدیث مشہور میں صرف ظاہر خف کا ذکر آتا ہے، اتنی خرابی کے ہوتے ہوئے امام شافعی اور امام مالک کا استدلال کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

(۷۳) بابُ في المسحِ على الخفينِ ظاهريهما

(۱۰۱) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، نَاعِدُ الرَّحْمَانِ بْنُ أَبِي الزَّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَيْنِ: عَلَى ظَاهِرِهِمَا. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ الْمُغِيرَةِ حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَهُوَ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ أَبِي الزَّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا يَذْكُرُ عَنْ عُرْوَةَ عَنِ الْمُغِيرَةِ: عَلَى ظَاهِرِهِمَا غَيْرُهُ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَأَحْمَدُ.

قال: محمد: وَكَانَ مَالِكٌ يُشِيرُ بِعَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ أَبِي الزَّنَادِ.

خفین کے اوپری حصہ پر مسح کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۱) مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کو خفین کے اوپر مسح کرتے دیکھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت مغیرہ کی حدیث حسن ہے اور وہ عبد الرحمن بن ابی الزناد کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے وہ عروہ سے اور وہ مغیرہ سے روایت کرتے ہیں، یعنی عبد الرحمن مدار حدیث ہیں اور ہم ان کے علاوہ کسی کو نہیں جانتے جس نے عروہ عن مغیرہ کی حدیث میں علی ظاہر ہما کی قید ذکر کی ہو اور یہ علماء میں سے بہت سوں کا قول ہے، سفیان ثوری اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں (احناف کا بھی یہی مسلک ہے) امام بخاری فرماتے ہیں: امام مالک، عبد الرحمن بن ابی الزناد پر جرح کیا کرتے تھے۔

تشریح: اس باب کی روایت احناف کی دلیل ہے جو حضرات کہ صرف ظاہر خف پر مسح کے قائل ہیں یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ کی صحیح سند سے ثابت ہے، مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور کو مسح کرتے ہوئے دیکھا، صرف اوپر کے حصے پر اس حدیث پر امام ترمذی نے حسن کا حکم لگایا ہے، اس لئے یہ روایت قابل قبول ہے، لیکن امام ترمذی نے اس پر ایک جرح یہ کی ہے کہ علی ظاہر ہما کے نقل میں عبد الرحمن بن ابی الزناد منفرد ہیں ان کے علاوہ کوئی دوسرا راوی اس کو نقل نہیں کرتا ہے۔

عبد الرحمن بن ابی الزناد: یشیر یہ جرح کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام مالک، عبد الرحمن بن ابی الزناد پر جرح کرتے تھے اور جب یہ راوی مجروح ہے تو ان کی زیادتی قابل قبول نہیں ہونی چاہئے، لیکن حافظ ابن حجر نے تہذیب (۱) میں ذکر کیا ہے کہ موسیٰ بن سلمہ کا بیان ہے کہ میں امام مالک کے پاس آیا اور میں نے ان سے کہا کہ میں آپ کے پاس آیا ہوں تاکہ آپ سے اور آپ جن سے کہیں ان سے علم حاصل کروں، موسیٰ کہتے ہیں امام مالک نے کہا علیک بابن الزناد تم عبد الرحمن بن الزناد کے پاس جاؤ اور ان سے علم حاصل کرو اس سے معلوم ہوتا ہے ابن ابی الزناد امام مالک کی نظر میں ثقہ ہیں خود امام ترمذی نے جلد اول کی اخیر ص: ۲۰۸ پر عبد الرحمن بن ابی الزناد کی روایت کو ذکر کر کے اس پر حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، معلوم ہوا کہ عبد الرحمن بن ابی الزناد ثقہ راوی ہیں، امام ترمذی نے وہو ثقہ حافظ کے ذریعہ توثیق کی ہے، بس ان کے بارے میں اتنا آتا ہے جب یہ اخیر عمر میں بغداد آئے تو ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا؛ لیکن ائمہ جرح و تعدیل ان کے بارے میں کہتے ہیں وکان فقیہا امام مالک سے بھی بقول حافظ ابن حجر ان کی

توثیق منقول ہے، اس لئے روایت اپنی جگہ پر صحیح ہے۔

احناف کی دوسری دلیل:

باب کی روایت کے علاوہ احناف کی دوسری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ اگر دین کا مدار قیاس اور عقل پر ہوتا ہے تو میں اسفل خف پر مسح کرنے کا حکم دیتا، لیکن میں نے حضور کو ظاہر خف پر مسح کرتے دیکھا (۱) اس لئے ہمارا نظریہ بھی یہی ہے کہ ظاہر خف پر مسح کیا جائے، امام جعفر صادق جو اہل بیت میں سے ہیں ان کے پاس امام صاحب دو سال تک تزکیہ نفس کے لئے رہے اسی بارے میں امام صاحب کا مقولہ ہے لولا السنن لہلک النعمان (۲) اگر تزکیہ نفس کے لئے میں دو سال حضرت جعفر صادق کے پاس نہ ہوتا تو میں ہلاک ہو جاتا، معلوم ہوا کہ عالم کے لئے تزکیہ نفس بھی ضروری ہے، امام جعفر سے کسی حاسد نے امام صاحب کی شکایت کر دی کہ یہ آپ کے مرید ابو حنیفہ نص کے سامنے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، جعفر صادق کو بڑا غصہ آیا، امام صاحب پر انہوں نے جرح کیا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ حضرت غلط بات ہے میں نص کو قیاس پر ترجیح نہیں دیتا ہوں اور اس کے بعد چند مثالیں پیش کیں:

(۱) اگر میں قیاس کو ترجیح دیتا تو میں حائضہ کے لئے قضائے صلاۃ کا قائل ہوتا نہ کہ قضائے صوم کا اس لئے کہ صوم کے اندر طہارت شرط نہیں ہے اس لئے میں حائضہ سے کہتا کہ روزہ رکھو اور نماز چوں کہ سب سے عمدہ ترین عبادت ہے، حائضہ نماز نہیں پڑھ سکتی ہے اس لئے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے، تو میں حائضہ سے کہتا کہ حیض کے بعد نماز کی قضاء کر لینا، لیکن میں نص کے مطابق میں کہتا ہوں کہ حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی، نماز کی قضاء نہیں کرے گی۔

(۲) اگر میں قیاس کو ترجیح دیتا تو میں کہتا کہ میراث میں لڑکی کو دو حصہ ملنا چاہیے اور مرد کو ایک حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ عورت صنف ضعیف ہے اور صنف ضعیف کو سہارے کی ضرورت ہے اور مرد قوی ہے وہ کام کر کے آمدنی حاصل کر لیں گے، لیکن میں نے یہاں بھی قیاس کو ترک کر کے نص کے مطابق للذکر مثل حظ الانثیین کا قاعدہ جاری کیا۔

(۳) اگر میں قیاس پر عمل کرتا تو میں کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل ضروری ہے اور خروج منی کے بعد غسل ضروری نہیں ہے وضو کا کافی ہے؛ کیوں کہ پیشاب کی ناپاکی متفق علیہ ہے اور منی کی ناپاکی مختلف فیہ ہے، پیشاب کی ناپاکی متفق علیہ

(۱) سنن ابی داؤد باب کیف المسح رقم الحدیث: ۱۶۲، ۲۲۱، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، رقم الحدیث: ۵۲۸۲

(۲) موسوعة الشعبیة الشاملة باب تفسیر جوامع الکلم ۵۷/۱۹۷ المكتبة الشاملة

ہے اس لئے اس کی ناپاکی سخت ہوگئی پس اس کے خروج پر غسل واجب ہونا چاہیے اور منی کی ناپاکی مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے سخت نہیں ہے، اس لئے منی کے نکلنے سے وضو کافی ہونا چاہیے، لیکن یہاں بھی منی کے دائرے میں یہی کہتا ہوں کہ منی کے نکلنے سے غسل ضروری ہے، اور پیشاب کے نکلنے سے غسل ضروری نہیں ہے۔

(۴) اگر میں قیاس کو دخل دیتا تو میں موزے کے نچلے حصے کے مسح کو ضروری قرار دیتا اور پر کے حصے پر مسح کو ضروری قرار نہ دیتا؛ کیوں کہ نچلے حصے پر ہی گرد و غبار رہتا ہے اور پر کے حصے پر گرد و غبار نہیں رہتا ہے، لیکن یہاں بھی منی کے نکلنے کی وجہ سے موزہ کے اوپر کے حصے پر مسح کا قائل ہوں نیچے کے حصے پر مسح کا قائل نہیں ہوں، جعفر صادق سن کر بہت خوش ہوئے کہ یہ تو حاسدوں کا کام ہے کہ ابوحنیفہ کو گرانے کے لئے ان پر بے جا الزامات لگاتے ہیں۔

(۷۴) بَابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ

(۱۰۲) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، نَا قَالَا: وَكَيْعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ هُزَيْلِ بْنِ شَرْحَبِيلٍ، عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول غير واحد من أهل العلم وبه يقول سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وابنُ المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق، قالوا: يَمَسَحُ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يَكُونَا نَعْلَيْنِ إِذَا كَانَا ثَخَيْنَيْنِ. وفي الباب: عن أبي موسى.

چمڑے کے علاوہ دوسرے موزوں اور چپلوں پر مسح کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۲) حضرت مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ: حضور ﷺ نے وضو کیا اور جوربین اور چپلوں پر مسح کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور بہت سے علماء کا یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے، یہ حضرات کہتے ہیں جرابوں پر مسح کرے، اگرچہ وہ منعل نہ ہوں؛ جب کہ وہ موٹے ہوں۔

قوله: علی الجورین: جورین جورب کا تثنیہ ہے، جورب اصل میں فارسی لفظ گورب ہے، اسکا معرب جورب ہے اور گورب یہ مخفف ہے گورپا کا، گور فارسی میں قبر کو کہتے ہیں اور ”پا“ پاؤں کو کہتے ہیں ”گورپا“ کا ترجمہ ہوا قبر الرجل (پاؤں کی قبر) جیسے قبر میں مردہ چھپ جاتا ہے اسی طرح جورب میں پاؤں چھپ جاتا ہے اس لئے ”گورپا“ کہتے ہیں، جورب، خفین کے علاوہ پاؤں کو سردی اور گرمی سے بچانے کے لئے پہنا جاتا ہے اون کا ہویا سوت کا ہویا بال کا ہو ہر جگہ کا رواج الگ الگ ہوتا ہے، چمڑے کے موزے کو خف کہتے ہیں اور چمڑے کے علاوہ موزے کو جورب کہتے ہیں اس کو پائتا بہ بھی کہا جاتا ہے۔

جورب کی قسمیں:

جورب تین طرح کا ہوتا ہے: (۱) گاڑھا سوتی یا گاڑھا اونی ہو جس کو عربی میں جورب ثخن کہتے ہیں، اتنا گاڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے پاؤں نظر نہ آتا ہو، پانی پاؤں کے اندر سرایت نہ کرے اور بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جائے یہ جورب ثخن ہے۔ (۲) دوسری قسم جورب رقیق: بالکل پتلا موزہ کہ پانی بھی اندر چلا جائے، پاؤں بھی نظر آئے اور بغیر باندھے ہوئے پاؤں پر ٹک نہ سکے۔ (۳) تیسری قسم ہے جورب منعل: وہ موزہ ہے جس کے صرف نیچے چمڑا ہوا اور ایک جورب مجلد جس کے اوپر نیچے دونوں میں چمڑا ہو۔

احکام:

جورب مجلد یا منعل اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز ہے، اسی طرح جورب رقیق بھی متفق علیہ ہے کسی کے نزدیک اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے؛ البتہ جورب ثخن یہ مختلف فیہ ہے، سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک جورب ثخن پر مسح کرنا جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جورب ثخن پر مسح کرنا جائز نہیں، امام صاحب کے نزدیک مسح کے جواز کے لئے شرط ہے مجلد ہو یا منعل ہو، اگر چمڑا کہیں نہیں ہے تو اگرچہ وہ موٹا ہو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، گویا امام صاحب نے جمہور کی مخالفت کی ہے؛ لیکن صاحب بدائع نے ذکر کیا ہے کہ مرض الموت کے وقت امام صاحب نے جورب ثخن پر مسح کیا اور حاضرین سے خطاب کر کے فرمایا جس چیز سے میں منع کرتا تھا آج میں نے وہی کام کیا ہے، اس سے احناف نے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب نے اخیر عمر میں جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا (۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ وفات سے سات اور بعض کہتے ہیں تین دن قبل رجوع کیا تھا، صاحب ہدایہ

(۱) وروی عن أبي حنيفة أنه رجع إلى قولهما في آخر عمره وذلك أنه مسح على جوربيه في مرضه ثم قال لعوداه فعلت

ماكنت امنع الناس عنه. بدائع الصنائع باب مبحث المسح على الجورب (۱۰/۱)

نے اسی آخری قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، گویا جو رب ثخن میں بھی اتفاق ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز ہے۔
قوله: النعلین: نعلین کا ترجمہ جوتا کرنا غلط ہے جوتا کے لئے حذاء کا لفظ ہے یا اسی طرح سے مداف کا لفظ ہے، نعل کا ترجمہ عربی میں چپل سے کیا جاتا ہے، ترجمۃ الباب میں دو چیز ہے جو ربین پر مسح کرنا اور چپل پر مسح کرنا، چپل پر مسح کرنے کا امت میں کوئی بھی قائل نہیں ہے، گویا چپل پر مسح کے عدم جواز پر اتفاق ہے؛ لیکن روایت ہے مسح علی الجوربین والنعلین کہ حضور نے جو ربین پر مسح کیا اور چپل پر مسح کیا، اس لئے یا تو روایت کی تاویل کی جائے یا روایت کی تردید کی جائے، جو حضرات تاویل کرتے ہیں جیسے کہ ابوالولید، امام بیہقی کے استاذ الاستاذ ہیں وہ اس کی تاویل کرتے ہیں کہ روایت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو رب پر الگ مسح کیا اور چپل پر الگ مسح کیا؛ بلکہ نعلین کے معنی ہیں منعل کے اور اصل عبارت ہے علی الجوربین المنعلین منعل جو رب پر آپ نے مسح کیا گویا نعلین جو ربین کی صفت ہے اور نعلین سے مراد منعلین ہے، بہت سے حضرات نے یہ تاویل کی ہے؛ لیکن علامہ ابن القیم نے ابوالولید کی زوردار تردید کی ہے، ابن قیم کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ میں اس تاویل کی گنجائش نہیں ہے، دیکھو حدیث کے الفاظ ہیں علی الجوربین والنعلین درمیان میں واو عاطفہ ہے اور عطف مغائرت کے لئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو رب پر الگ مسح کیا اور نعلین پر الگ مسح کیا، موصوف صفت میں اتحاد ہوتا ہے اور واو میں مغائرت ہوتی ہے، اگر یہ نعلین جو ربین کی صفت ہوتی تو بیچ میں واو نہ آتا اس لئے حدیث کے الفاظ سے ابوالولید کی تائید نہیں ہوتی ہے، اس لئے ان کی تاویل کو رد کر دیا گیا ہے، جو حضرات نعلین پر مسح کے جواز کے قائل نہیں ہیں، انہوں نے اس حدیث کو صحیح مان کر اس کے تین جوابات دئے ہیں۔

(۱) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جو ربین پر مسح کیا چپل پہنے ہوئے، یعنی آپ نے مسح کے درمیان چپل پر بھی مسح کیا، لیکن آپ کا منشاء چپل پر مسح کرنا نہیں ہے؛ بلکہ جو رب پر مسح کرنا ہے، اصل جو رب پر مسح ہوا اور نعلین پر مسح فاضل اور زائد امر تھا۔

(۲) حافظ جمال الدین زیلعی نصب الراية میں لکھتے ہیں: کہ آپ نے نعلین پر مسح کیا ہے نفل وضو میں، فرض وضو میں نہیں مثلاً وضو علی الوضوء میں آپ نے نعلین پر مسح کیا، جیسے وضو علی الوضوء میں آپ ﷺ نے صرف اعضاء وضو پر مسح کیا جیسا کہ ابوداؤد میں حضرت علی کی روایت ہے چہرے کا مسح کیا، ہاتھ کا مسح کیا، پاؤں کا مسح کیا، سر کا مسح کیا اور فرمایا هذا الوضوء لمن لم يحدث (۱) حافظ جمال الدین زیلعی فرماتے ہیں کہ آپ نے نعلین پر بھی مسح کیا ہے؛ لیکن آپ نے

(۱) وفي الشمائل عن النزال بن سبرة قال أتى علي بكوز من ماء وهو في فأخذ منه كفا فغسل يديه ومضمض واستنشق ومسح وجهه وذراعيه ورأسه وفي رواية ورجليه ثم شرب وهو قائم وقال هذا وضوء من لم يحدث، مرقاة المفاتيح شرح

وضو علی الوضوء میں ایسا کیا ہے۔

(۳) علامہ زیلعی نے دوسری تاویل یہ کی ہے کہ مسح کا ترجمہ غسل سے کیا جائے؛ کیوں کہ لغت عرب میں مسح کے معنی غسل کے بھی آتے ہیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ حضور نے دونوں پاؤں کو دھویا چپل پہنے ہوئے۔

قوله: قال أبو عسی هذا حدیث حسن: یہ بڑی معرکتہ الآراء بحث ہے، امام ترمذی پر بڑی تنقید ہوئی ہے اس حدیث کو حسن صحیح کہنے پر، امام ترمذی تو اس حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں جب کہ امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ عبد الرحمن بن مہدی اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے، وہ کہتے تھے کہ یہ حدیث مت بیان کیا کرو، یہ حدیث قابل اعتماد نہیں ہے، گویا امام ابوداؤد کی بھی وہی رائے ہے جو عبد الرحمن بن مہدی کی رائے ہے، اسی لئے انہوں نے ان کے قول کو نقل کیا، امام بیہقی اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں ہذا حدیث منکر یہ منکر حدیث ہے بالکل قابل اعتماد نہیں ہے، اس میں راوی ضعیف بھی ہے اور ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت بھی کی ہے، سفیان ثوری بھی اس حدیث کو مجروح قرار دیتے ہیں، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی اور امام مسلم اس کی بھرپور تردید کرتے تھے، امام مسلم کا قول ہے میں اس حدیث کے دور راوی ابوقیس اور ہذیل بن شرحبیل کی وجہ سے قرآن کو کبھی ترک نہیں کر سکتا ہوں، یہ دونوں ضعیف ہیں، اس کی وجہ سے صحیح حدیث کو ترک نہیں کیا جاسکتا ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث مسیح علی الخفین کی ہے، مسیح علی الجورین کی حدیث مغیرہ بن شعبہ سے غیر مشہور ہے اس کو نقل کرنے والے صرف ابوقیس اور ہذیل بن شرحبیل ہیں، باقی حفاظ راوی کی جماعت مغیرہ بن شعبہ سے مسیح علی الخفین کی روایت کو نقل کرتے ہیں، گویا یہ حدیث کتاب اللہ اور صحیح حدیث دونوں کے خلاف ہے، اس لئے امام مسلم نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے، امام نووی فرماتے ہیں ایک طرف امام ترمذی ہیں جو اس حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں اور ایک طرف ان کے مقابلے میں ائمہ جرح و تعدیل کی ایک جماعت ہے، اگر ان ائمہ جرح و تعدیل میں سے کوئی ایک امام ترمذی کی مخالفت کرتے تو امام ترمذی کی بات نہیں مانی جاتی؛ چہ جائے کہ پوری جماعت امام ترمذی کے خلاف ہے، اس لئے امام ترمذی کا اس حدیث کو حسن صحیح کہنا بالکل غلط ہے۔

امام ترمذی کا حدیث پر فیصلہ کرنا ہر جگہ قابل قبول نہیں:

میں نے شروع ہی میں یہ کہا تھا امام ترمذی جہاں حسن صحیح کہتے ہیں یہ اس وقت صحیح تسلیم کیا جائے گا جب دیگر ائمہ جرح و تعدیل نے موافقت کی ہو اور اگر ان کے خلاف ہوگی تو امام ترمذی کی بات رد کر دی جائے گی۔ جن بعض حضرات نے اس حدیث کو قابل قبول سمجھا ہے انہوں نے تاویل کی ہے؛ تاکہ حفاظ کی بات بھی صحیح

ہو جائے اور امام ترمذی کی یہ روایت بھی صحیح رہ جائے؛ چنانچہ ان حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حفاظ محدثین مغیرہ بن شعبہ سے جو مسح علی الخفین کی روایت نقل کرتے ہیں وہ ایک مستقل واقعہ ہے اور ابو قیس جو مغیرہ بن شعبہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں یہ الگ واقعہ ہے، ظاہر ہے کہ جب واقعہ میں اختلاف ہو گیا تو تضاد کہاں رہا؟ تضاد تو اس وقت ہوتا جب واقعہ دونوں میں ایک ہوتا ایک ہی واقعہ میں حفاظ کہتے ہیں مسح علی الخفین اور یہ دونوں حضرات کہتے ہیں مسح علی الجوربین تب تضاد ہوتا، جن حضرات نے اس روایت کو کسی درجہ میں قابل قبول مانا ہے انہوں نے یہ تاویل کر کے مانا ہے؛ لیکن ان حضرات کی تاویل پر بھی محدثین نے جرح کیا ہے اس لئے کہ مسح علی الخفین کی روایت کتاب اللہ کے خلاف حضرت مغیرہ نے نقل کیا؛ مگر اس کے باوجود حضرت مغیرہ کی روایت اس لئے ہم مانتے ہیں کہ وہ مشہور یا متواتر ہے، مسح علی الجوربین کی روایت کو ہم اس لئے تسلیم نہیں کر سکتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اور مشہور و متواتر تو کیا ائمہ جرح و تعدیل نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اب بتاؤ کی کیا ضعیف روایت سے کتاب اللہ کا نسخہ ہو سکتا ہے؟ لہذا مسح علی الجوربین کو مسح علی الخفین پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مسح علی الجوربین کی روایت:

وجہ اس کی یہ ہے کہ مسح علی الجوربین کی ذخیرہ احادیث میں صرف تین روایت ملتی ہے، ایک روایت حضرت ابو موسیٰ اشعری کی (۱) دوسری روایت حضرت بلال کی (۲) اور دونوں روایت کے بارے میں محدثین کہتے ہیں کہ ضعیف ہے، تیسری روایت مغیرہ بن شعبہ کی (۳) جن کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کا قول گزر چکا ہے گویا کوئی روایت اس سلسلے میں صحیح نہیں ہے، لہذا یہ روایت مسح علی الخفین کا کیسے مقابلہ کر سکتی ہے؟ اور کس طرح اس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا جاسکتا ہے؟

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ روایت اس درجہ کمزور ہے تو حضرات ائمہ مسح علی الجوربین کے کیوں قائل ہیں، امام صاحب نے بھی اخیر عمر میں جوب پر مسح کی اجازت دے دی تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مسح علی الجوربین کے قائل ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جوب حکم میں خف کے ہے جو علت خف میں پائی جاتی ہے وہی علت جوب ثخن

(۱) عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين سنن ابن ماجه كتاب الطهارة، رقم الحديث: ۵۶۰

(۲) عن بلال رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار مجموعة الحديث على أبواب الفقه باب المسح على الخفين، رقم الحديث: ۱۹۰

(۳) عن المغيرة بن شعبه قال توضأ النبي ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين سنن الترمذي باب ما جاء في المسح على الجوربين، رقم الحديث: ۹۹

اور منعل اور مجلد کے اندر بھی پائی جاتی ہے، گویا حضرات ائمہ نے مستقلاً اس کو جائز نہیں قرار دیا؛ بلکہ خف کے ہم علت ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، مثلاً خف کی صفت یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کے اندر سرایت نہیں کرتا ہے، بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جاتا ہے اور اگر چلنا چاہیں بغیر جوتے کے صرف خف پر فرسخ دو فرسخ چل سکتے ہیں، گویا خف پر مسح کرنے کی علت ہے پانی کا سرایت نہ کرنا، بغیر باندھے پاؤں پر ٹک جانا، اور بغیر جوتا کہ فرسخ دو فرسخ چلنے کا ممکن ہونا اگر جو رب ثخن ہو تو اس میں بھی یہی علت پائی جاتی ہے، اس کو مناٹ کہا جاتا ہے، مناٹ کہتے ہیں کہ اصل چیز کے اندر جو علت ہے فرع کے اندر وہی علت پائی جائے تو اس فرع کو اسی اصل میں شامل کر کے اصل کا حکم فرع پر لگا دیا جائے، پس جو حضرات جو ربین پر مسح کی اجازت دیتے ہیں وہ مستقلاً نہیں؛ بلکہ اس کو ثخن میں شامل کر کے اس پر مسح کی اجازت دیتے ہیں۔

(۷۵) باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة

(۱۰۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَاحِي بْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانُ، عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْعِمَامَةِ، قَالَ: بَكْرٌ: وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ.

وَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَّتِهِ وَعِمَامَتِهِ، وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، وَذَكَرَ بَعْضُهُمُ الْمَسْحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ، وَلَمْ يَذْكُرْ بَعْضُهُمُ النَّاصِيَةَ.

سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ بَعَيْنِي مِثْلَ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ.

وفي الباب: عن عمرو بن أمية، وسلمان، وثوبان، وأبي أمامة.

وقال أبو عيسى: حديث المغيرة بن شعبة حديث حسن صحيح.

وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم: أبو بكر وعمر وأنس، وبه يقول الأوزاعي وأحمد وإسحاق قالوا: يمسح على العمامة قال: وسَمِعْتُ الْجَارُودَ بْنَ مُعَاذٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكِيعَ بْنَ الْجَرَّاحِ يَقُولُ: إِنَّ مَسْحَ عَلَى الْعِمَامَةِ يُجْزِئُهُ لِلْأَثَرِ.

(۱۰۴) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارٍ بْنِ يَاسِرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ: السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي! وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ فَقَالَ: مَسَّ الشَّعْرَ. وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، لَا يَمْسَحُ عَلَى الْعِمَامَةِ إِلَّا أَنْ يَمْسَحَ بِرَأْسِهِ مَعَ الْعِمَامَةِ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَابْنِ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيِّ.

(۱۰۵) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ بِلَالٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْخِمَارِ.

جورین اور عمامہ پر مسح کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۳) بکر بن عبد اللہ مزنی روایت کرتے ہیں حسن بصری سے وہ روایت کرتے ہیں مغیرہ بن شعبہ کے صاحبزادے سے وہ اپنے والد حضرت مغیرہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا، بکر بن عبد اللہ کہتے ہیں میں نے یہ روایت خود مغیرہ بن شعبہ کے صاحبزادے سے بھی سنی ہے۔

محمد بن بشار نے مذکورہ حدیث میں ایک دوسرے موقع پر یوں فرمایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی مقدار راس اور پگڑی پر مسح کیا، یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ سے متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض ناصیہ اور عمامہ دونوں پر مسح کا ذکر کرتے ہیں اور بعض نے ناصیہ کا ذکر نہیں کیا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں میں احمد بن الحسن کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں میں نے احمد بن حنبل کو کہتے ہوئے سنا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید قطان کے مثل نہیں دیکھا اور باب میں عمرو بن امیہ وغیرہ کی حدیثیں ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت مغیرہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے، وہ صحابہ میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے، ان میں سے حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم ہیں اور اسی کے قائل اوزاعی، امام احمد اور اسحاق ہیں یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کر سکتے ہیں (امام ترمذی فرماتے ہیں) میں نے جارد بن معاذ کو کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں میں نے وکیع بن جراح کو کہتے ہوئے سنا کہ عمامہ پر مسح کرنا کافی ہے اثر کی وجہ سے۔

حدیث (۱۰۴) عمار بن یاسر کہتے ہیں میں جابر بن عبد اللہ سے مسح علی الخفین کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے

فرمایا بھتیجے سنت ہے، پھر میں نے مسح علی العمامہ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ بال کو پانی پہونچاؤ۔ بہت سے صحابہ اور تابعین اسی کے قائل ہیں وہ عمامہ پر مسح کو جائز نہیں کہتے، مگر یہ کہ آدمی عمامہ کے ساتھ سر پر بھی مسح کرے، یہی سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن المبارک اور امام شافعی (احناف) کا قول ہے۔ حدیث (۱۰۵) حضرت بلال سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا۔

تشریح: ترجمۃ الباب میں دو چیز ہے جو ربین اور عمامہ لیکن امام ترمذی نے جو روایت اس ضمن میں ذکر کیا ہے اس میں کہیں بھی جو ربین کا تذکرہ نہیں ہے، صرف عمامہ کا ذکر ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ جو ربین کا لفظ کاتب کی غلطی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ پرانے نسخے میں جو ربین کا لفظ نہیں آتا ہے، علامہ سندھی کے نسخے میں بھی صرف عمامہ کا ذکر ہے جو ربین کا ذکر نہیں ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ذکر کیا ہے کہ جو ربین کاتب کی غلطی ہے۔

مسحی علی العمامۃ کا حکم:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسی طرح ایک روایت سفیان ثوری کی اور ابن مبارک وغیرہ حضرات مسح علی العمامۃ کے قائل نہیں ہیں؛ البتہ امام شافعی اس کے قائل ہیں کہ مقدار فرض سر کا مسح کر لیا جائے اور بقیہ عمامہ پر مسح کر لیا جائے تو استیعاب رأس کی سنیت کا ثواب مل جائے گا، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام ابوحنیفہ کی طرف بھی یہی قول منسوب کرتے ہیں کہ اگر مقدار فرض سر کے مسح کے بعد بقیہ عمامہ پر مسح کر لیا جائے تو استیعاب رأس کی سنیت کا ثواب مل جائے گا لیکن علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ احناف کی کتابوں میں اسکی تصریح نہیں ملتی ہے، اس لئے قاضی ابوبکر ابن عربی کا یہ انتساب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے؛ اگرچہ ہمارے اکابر دیوبند میں حضرت گنگوہی اور شیخ الہند اس کے قائل تھے کہ استیعاب رأس کا ثواب حاصل ہو جائے گا، اس کے برخلاف امام احمد اور ایک روایت کے مطابق سفیان ثوری اور ابو ثور، ابن جریر طبری اور ابن منذر مسح علی العمامۃ کو جائز سمجھتے ہیں کہ مسح علی العمامہ، مسح علی الرأس کے قائم مقام ہو جائے گا؛ البتہ ان لوگوں میں کچھ شرائط کا اختلاف ہے، ابو ثور کہتے ہیں مسح علی العمامۃ جائز ہے ایک شرط کے ساتھ کہ عمامہ باندھا گیا ہو مکمل طہارت کے ساتھ جیسے خفین پر مسح کے لئے شرط ہے کہ مکمل وضو کے بعد پہنا گیا ہو؛ لیکن امام احمد اس شرط کو ضروری نہیں قرار دیتے ہیں؛ البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے جب کہ عمامہ عرب کے طریقے پر باندھا گیا ہو یعنی اس طرح باندھا گیا ہو کہ پورا سر چھپ جائے؛ الا یہ کہ کسی حصے کے کھولنے کا عرف ہو تو وہ کھلا رہے تو کوئی بات نہیں جیسے کان کھلا رہ جائے اسی طرح عمامہ کے ایک کنارے کو ڈاڑھ کے نیچے سے لے جا کر باندھ دیا جائے جس کو محکم کہا جاتا ہے، اسی طرح شملہ کے

ساتھ ہونا چاہیے یہ عربوں کے عمامہ باندھنے کا طریقہ ہے اس طرح اگر عمامہ باندھا جائے تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، صحابہ میں بھی اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت جابر وغیرہ مسح علی العمامۃ کے قائل نہیں تھے، بعض لوگوں نے حضرت عمر کا نام بھی ذکر کیا ہے؛ اگرچہ امام ترمذی نے فریق ثانی کے ساتھ حضرت عمر کا نام ذکر کیا ہے، اور جو صحابہ مسح علی العمامۃ کے قائل تھے ان میں حضرت ابو بکر کا بھی نام آتا ہے۔

دلائل:

جو حضرات مسح علی العمامۃ کا انکار کرتے ہیں ان کی پہلی دلیل قرآن کی آیت وامسحوا برؤسکم ہے گویا قرآن مسح رأس کا مطالبہ کر رہا ہے اور نبی کریم سے متواتر طریقے پر مسح رأس کا ثبوت ملتا ہے، معلوم ہوا کہ سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور عمامہ کو سر نہیں کہا جاتا ہے، اگر عمامہ پر مسح کیا جائے گا تو قرآن کے حکم کی ادائیگی نہیں ہوگی؛ کیوں کہ عمامہ پر مسح کرنا سر کا مسح نہیں کہلائے گا جیسا کہ خفین پر مسح کرنا پاؤں کا مسح نہیں کہلاتا ہے۔

دوسری دلیل: مسح علی العمامۃ کی روایت اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ صرف عمامہ پر ہی مسح کیا گیا تھا؛ بلکہ احتمال ہے مقدار فرض سر کا مسح کر کے بقیہ حصہ عمامہ پر مسح کیا گیا تھا، ہاں یہ ثابت ہو جائے کہ صرف عمامہ پر مسح کیا گیا تب فریق مخالف کا دعویٰ ثابت ہوگا؛ جب کہ یہاں احتمال ہے کہ مقدار فرض سر کا مسح کر کے بقیہ عمامہ پر مسح کیا گیا تھا؛ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں جہاں صرف مسح عمامہ کا تذکرہ ہے وہاں راوی نے اختصار کیا ہے، سر کے مسح کو چھوڑ دیا ہے، صرف عمامہ کو ذکر کیا ہے، دلیل اس کی طحاوی میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ہے مسح علی ناصیته وعلی عمامته (۱) حضور نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا اور عمامہ کا مسح کیا، یہاں دیکھو تفصیلی روایت میں ناصیہ کا ذکر آ گیا؛ لہذا حضرت مغیرہ کی جس روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اسکو اختصار پر محمول کر دیا جائے گا اس لئے کہ مسح علی العمامۃ کی روایت مختل ہے اور حضرت مغیرہ کی روایت جس میں مسح علی العمامۃ کے ساتھ ناصیہ کا بھی ذکر ہے وہ محکم ہے؛ لہذا محکم اور تفصیلی روایت پر عمل کیا جائے گا۔

(۱) امام ترمذی نے بھی محمد بن بشار کے حوالے سے لکھا ہے و ذکر محمد بن بشار فی هذا الحديث في موضع آخر أنه مسح علی ناصیته و عمامته ترمذی باب ما جاء فی المسح علی العمامۃ، رقم الحديث: ۱۰۰، طحاوی میں ہے عن المغيرة بن شعبه أن رسول الله ﷺ توضأ وعليه عمامة فمسح علی عمامته ومسح بناصریته شرح معاني الآثار باب فرض مسح الرأس فی الوضوء،

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے مسح علی الرأس کا حکم دیا ہے جیسے تیمم میں مسح وجہ اور مسح ید کا حکم دیا گیا ہے جس طرح کوئی آدمی بجائے ہاتھ پر مسح کرنے کے کپڑے پر مسح کر لے، بجائے چہرے پر مسح کرنے کے نقاب پر مسح کر لے تو مسح وجہ نہیں کہلائے گا اور اس کو تیمم نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ ضروری ہے، بلا حائل ہاتھ اور چہرے پر مسح ہو تب ہی تیمم ہوگا، اسی طرح مسح رأس میں قرآن نے رأس کا لفظ ذکر کیا ہے، یہاں بھی اگر آڑ کے ساتھ مسح کرے تو مسح علی الرأس نہیں کہا جائے گا۔

امام احمد کے دلائل:

(۱) حضرت بلال کی روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے: مسح علی الخفين والخمار (۱) آپ نے خفین پر اور خمار پر مسح کیا یہاں خمار کے معنی عمامہ کے ہیں اس لئے کہ خمار کے معنی دوپٹے کے آتے ہیں جس طرح دوپٹہ سر کو چھپا دیتا ہے اسی طرح عمامہ بھی سر کو چھپا دیتا ہے۔

(۲) بخاری شریف میں عمرو بن امیہ ضمری کی روایت ہے یمسح علی عمامته وخفيه (۲) آپ نے خفین اور عمامہ پر مسح کیا۔

(۳) حضرت ثوبان کی روایت ابو داؤد میں ہے: ایک لشکر کو آپ نے جنگ کے لئے بھیجا لشکر کو ٹھنڈک لگ گئی تھی یہ لوگ واپس آئے اس کے بارے میں آتا ہے أمرهم أن یمسحوا علی العصائب والتساخین (۳) آپ نے ان لوگوں کو عمامہ اور خفین پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

امام احمد کے دلائل کے جوابات:

(۱) ابن عبد البر مالکی کہتے ہیں مسح علی العمامة کے سلسلے میں جتنی بھی روایتیں ہیں وہ سب معلول ہیں، کوئی بھی روایت علت سے خالی نہیں؛ حتیٰ کہ بخاری کی عمرو بن امیہ ضمری کی روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں عمامہ کو ذکر کرنے میں اوزاعی منفرد ہیں؛ حالاں کہ اوزاعی کے مقابلے میں باقی جماعت حفاظ عمامہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ امام اوزاعی تو امام ہیں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، اس لئے اوزاعی کی زیادتی کو قبول کرنا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی اس وقت قابل قبول ہوگی جب نص قطعی کے خلاف نہ ہو خبر متواتر کے خلاف نہ ہو، اگر ثقہ کی

(۱) صحیح مسلم باب المسح علی الناصیة والعمامة، رقم الحدیث: ۶۶۰

(۲) صحیح البخاری، باب المسح علی الخفین، رقم الحدیث: ۲۰۵

(۳) عن ثوبان قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن یمسحوا علی

العصائب والتساخین، سنن أبي داؤد باب المسح علی العمامة، رقم الحدیث: ۱۴۶

زیادتی نص قطعی اور خبر متواتر کے خلاف ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔

(۲) علامہ خطابی اور امام بیہقی فرماتے ہیں: جن روایتوں میں صرف مسح علی العمامۃ کا ذکر ہے وہ مختصر ہے، تفصیلی روایت ہے کہ مقدار فرض سر کا مسح کیا اس کے بعد عمامہ کا مسح کیا، مسلم میں حضرت مغیرہ کی روایت میں علی ناصیہ کا ذکر ہے اس لئے جہاں حضرت مغیرہ کی روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اس کو اختصار پر محمول کریں گے، دیکھو حضرت مغیرہ بن شعبہ کی تین طرح کی روایت ہے ایک روایت میں ناصیۃ اور عمامۃ دونوں کا ذکر ہے، ایک روایت میں صرف عمامۃ کا ذکر ہے اور ایک روایت میں مسح رأس کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے، چہرہ دھویا، ہاتھ دھویا اور پاؤں پر مسح کیا اس میں مسح رأس کا تذکرہ نہیں ہے، یہ حضرت مغیرہ کی تین طرح کی روایت ہے؛ لہذا ہم کیسے آنکھ بند کر کے اس روایت کو مان لیں جس میں صرف عمامہ کا ذکر ہے، آخر انہی سے تو روایت ہے، جس میں ناصیہ کا بھی ذکر ہے، اس لئے خطابی اور بیہقی کہتے ہیں کہ جہاں صرف عمامہ کا ذکر ہو اس کو اختصار پر محمول کیا جائے گا۔

(۳) یہاں چند نصوص ہیں ایک ہے نص قطعی و امسحوا برؤسکم (۱) اور دوسری حدیث ہے حدیث متواتر جس میں نبی ﷺ سے مسح رأس کا ذکر آتا ہے، تیسری حدیث وہ بھی صحیح ہے کہ حضور نے مقدار ناصیہ اور عمامہ دونوں کا مسح کیا، چوتھی حدیث جس میں صرف عمامہ کے مسح کا ذکر آتا ہے، یہ چار طرح کے نصوص ہیں، اگر ہم چوتھی روایت کو لیتے ہیں کہ حضور نے صرف عمامہ پر مسح کیا تو یہ تینوں روایتوں کے خلاف ہو جائے گی اور اگر چوتھی روایت کا یہ مفہوم لیا جائے کہ حضور نے مقدار فرض سر کا مسح کے بعد عمامہ پر مسح کیا تو ماسبق کی تمام احادیث کے مطابق ہو جاتی ہے، پس اگر کوئی نص محتمل ہو اور ایک احتمال کی وجہ سے دوسرے نصوص میں تعارض ہو جائے اور ایک احتمال کی وجہ سے تمام نصوص میں تطبیق ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ احتمال لینا چاہیے جس سے تمام نصوص میں مطابقت پیدا ہو جائے۔

(۴) نبی کریم ﷺ نے ناصیہ کا مسح کیا اصالة اور عمامہ کا مسح کرنا ضمناً اور تبعاً ہے، اصل مقصد ہے مقدار ناصیہ کا مسح کرنا، راوی نے سمجھ لیا کہ مسح علی العمامۃ بھی اصالة ہے یہ بھی ایک جواب دیا جاتا ہے؛ لیکن ہم لوگ یہ جواب پسند نہیں کرتے اس لئے کہ یہ توجیہ کرنے سے حضرات صحابہ کو غلطی پر ٹھہرانا ہوگا کہ صحابہ سے غلطی ہوگئی کہ انہوں نے مسح علی العمامۃ کو اصل سمجھ لیا؛ حالاں کہ صحابہ اذکیاء امت میں ہیں اب اگر انہی کو ہم غلطی پر ٹھہرا دیں تو پھر ان سے اعتماد اٹھ جائے گا، اسی کے قریب وہ جواب ہے کہ آپ نے دراصل ناصیہ پر مسح کیا پھر جب عمامہ صحیح کیا تو اس پر بھی مسح ہو گیا، مگر یہ مسح ضمناً اور صورتاً تھا؛ لیکن راوی نے سمجھا کہ آپ نے عمامہ پر مسح کیا اس لئے انہوں نے مسح علی العمامہ بیان کر دیا۔

(۵) قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے عمامہ پر مسح کیا زکام کی بیماری کی وجہ سے یا سر میں کوئی زخم تھا اس مجبوری کی وجہ سے جیسا کہ حضرت ثوبان کی روایت میں ہے کہ اس لشکر کو بیماری کی وجہ سے آپ نے عمامہ پر مسح کی اجازت دی ہے (۱) پس جہاں کہیں بھی حضور سے عمامہ پر مسح کرنا ثابت ہے وہ نزلہ و زکام یا سر کی تکلیف کی مجبوری کی وجہ سے ہے، پس یہ مسح علی العمامۃ مسح علی الجبیرہ کی طرح ہو گیا۔

(۶) امام محمد نے موطأ میں لکھا ہے کہ مجھے یہ بات پہونچی ہے کہ ابتدائے اسلام میں مسح علی العمامۃ کی اجازت تھی، بعد میں منسوخ کر دیا گیا، آیت مائدہ و امسحوا برؤسکم کے ذریعہ، یہ امام محمد کے بلاغات میں سے ہیں جہاں جہاں امام محمد نے بلغنی کہا ہے اس کو بلاغات امام محمد کہا جاتا ہے اور علماء نے لکھا ہے کہ امام محمد کے بلاغات حکم میں متصل کے ہیں۔

(۷) و علی عمامتہ ملاحال واقع ہے، مسح کے فاعل یعنی حضور ﷺ سے تقدیری عبارت مسح علی رأسہ حال کو نہ متعمما آپ نے سر کا مسح کیا، سر پر عمامہ کے رہتے ہوئے مسح کی ضمیر حضور کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور نے سر کا مسح کیا، عمامہ سر پر رہتے ہوئے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ قرآن میں ہے: وأضله الله علی علم (۲) علی علم حال واقع ہے اصل عبارت أضله الله حال کو نہ عالما جانتے ہوئے اللہ نے ان کو گمراہ کر دیا، ایک اللہ تعالیٰ عالم کو گمراہ کرتا ہے اور ایک اللہ تعالیٰ جاہل کو گمراہ کرتا ہے، لیکن عالم کی گمراہی جاہل کی گمراہی سے بڑھ کر ہے، حق تعالیٰ نے فرمایا کہ علم کی ایسی گمراہی ہے کہ پھر حواس بالکل ماؤف ہو جاتے ہیں نہ کان سننے کے لائق رہتا ہے، نہ دل قبول کرنے کے لائق رہتا ہے، نہ آنکھ دیکھنے کی لائق رہتی ہے، اللہ تعالیٰ ہر چیز پر مہر ڈال دیتے ہیں اس زمانے کی گمراہی عام طور پر علم کی گمراہی ہے یہ بڑی خطرناک گمراہی ہے۔

(۸) نبی کریم ﷺ نے جہاں کہیں عمامہ پر مسح کیا ہے وہ وضوء نفل یعنی وضوء علی الوضوء میں عمامہ پر مسح کیا ہے، فرض وضوء میں عمامہ پر مسح نہیں کیا جیسا کہ اس سے پہلے بھی گذرا کہ حضرت علی نے چہرے، ہاتھ، سر اور پاؤں کا مسح کیا اور فرمایا کہ میں نے حضور کو اس طرح بھی وضوء کرتے دیکھا ہے وهذا الوضوء لمن لم يحدث اسی طرح یہاں عمامہ پر مسح کرنا وضوء علی الوضوء میں تھا۔

(۹) بعض روایتوں میں عمامہ کے لئے خمار کا لفظ استعمال ہوا ہے اور یہاں خمار سے مراد وہ باریک کپڑا ہے جو

(۱) سنن ابی داؤد، باب المسح علی العمامۃ، رقم الحدیث: ۱۴۶۰

(۲) الجاثیة: ۲۳

حضور ٹوپی اور عمامہ کے نیچے رکھتے تھے تیل سے حفاظت کے لئے، حضور چوں کہ تیل کثرت سے استعمال کرتے تھے اور اس لئے ٹوپی اور عمامہ جلدی میلا ہو جاتا اس لئے آپ سر پر ایک کپڑا رکھتے تھے ٹوپی کی حفاظت کے لئے، پس مسح کے باب میں ہمارے مراد وہی باریک کپڑا ہے جو ٹوپی کے نیچے رہتا تھا اور ظاہر ہے کہ اگر سر پر باریک کپڑا ہو اور اس پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیرا جائے تو اس کی تری بال تک بھی پہنچ جائے گی، اس لئے سر پر مسح کہلائے گا عمامہ پر مسح کرنا نہیں کہلائے گا۔

(۷۶) باب ما جاء في الغُسلِ من الجنابة

(۱۰۶) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، ثَنَا وَكِيعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ، قَالَتْ: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلًا، فَأَغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ الْإِنَاءَ بِشِمَالِهِ عَلَى يَمِينِهِ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَأَفَافَصَ عَلَى فَرْجِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِيَدِهِ الْحَائِطَ أَوْ: الْأَرْضَ، ثُمَّ مَضَمَصَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، فَأَفَافَصَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَفَافَصَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي الباب: عن أمِّ سلمة، وجابر، وأبي سعيد، وجبير بن مطعم وأبي هريرة.

(۱۰۷) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَافِئَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، بَدَأَ بِغَسْلِ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُمَا الْإِنَاءَ، ثُمَّ يَغْسِلُ فَرْجَهُ، وَيَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَشْرِبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ، ثُمَّ يُحِثِّي عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ حَثِيَّاتٍ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهذا الذي اختاره أهل العلم في الغُسلِ مِنَ الْجَنَابَةِ: أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَفْرِغُ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ يُفَيْضُ الْمَاءَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ يَغْسِلُ قَدَمَيْهِ.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَقَالُوا: إِنْ انْعَمَسَ الْجُنُبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأَهُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَأَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ.

جنابت سے غسل کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۰۶) حضرت میمونہ کہتی ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کے نہانے کے لئے پانی رکھا آپ نے غسل جنابت فرمایا، بس برتن کو اپنے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر جھکایا، پس دونوں ہتھیلیاں دھوئیں پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کیا، پھر اپنی شرم گاہ پر پانی بہایا پھر اپنا ہاتھ دیوار سے رگڑا یا کہا کہ زمین سے رگڑا پھر مضمضہ اور استنشاق کیا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

حدیث (۱۰۷) حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ نبی ﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ کرتے تھے تو اپنے ہاتھوں کے دھونے سے ابتداء کرتے تھے ان کو برتن میں ڈالنے سے پہلے پھر اپنی شرم گاہ دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے پھر اپنے سر کے جڑ میں پانی پلاتے پھر اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالتے تھے۔

اور علماء نے غسل جنابت میں اس طریقہ کو پسند کیا ہے، جنہی نماز کے لئے وضو کی طرح وضو کرے پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈالے پھر پورے جسم پر پانی بہائے پھر اپنے دونوں قدم دھوئے اور اس پر اہل علم کا عمل ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اگر جنہی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضو نہیں کیا تو بھی اس کو کافی ہو جائے گا اور یہ امام شافعیؒ، احمد اور اسحاق کا قول ہے۔

تشریح: طہارت صغریٰ یعنی وضو کا بیان ختم ہو گیا، یہاں سے طہارت کبریٰ یعنی غسل جنابت کا بیان شروع ہوا؛ چوں کہ طہارت صغریٰ کثیر الوقوع ہے اس لئے اس کو پہلے بیان کیا گیا، طہارت کبریٰ اس کے مقابلے میں قلیل الوقوع ہے اس لئے اس کو بعد میں بیان کیا پھر موجب غسل دو چیز ہے ایک جنابت ہے اور ایک حیض و نفاس سے فراغت ہے، جنابت یہ مرد و عورت دونوں کو عام ہے اور کثیر الوقوع بھی بمقابلہ حیض و نفاس کے اس لئے غسل جنابت کا بیان پہلے کیا گیا، حیض و نفاس صرف عورت کے ساتھ خاص ہے اور وہ بھی قلیل الوقوع ہے، اس لئے اس کا بیان غسل جنابت کے بعد کیا گیا۔

قوله: من الجنابة: جنابت: ج، ن، ب، کے مادے میں دوری اور علیحدگی کے معنی پائے جاتے ہیں، جنابت کو جنابت اس لئے کہتے ہیں کہ اس حالت میں انسان کو چند چیزوں سے دور رہنا پڑتا ہے، نماز، مسجد، قرآن کی تلاوت سے دور رہنا ہے، کچھ کاموں سے جنابت انسان کو دور کر دیتی ہے اس لئے اس کو جنابت کہا جاتا ہے اور یہی بات جس انسان

میں پائی جاتی ہے اس کو جنبی کہا جاتا ہے۔

غسل جنابت کا حکم:

غسل جنابت یہ فرض ہے اور نص قطعی سے ثابت ہے وإن كنتم جنباً فاطهروا (۱) اسی طرح احادیث سے بھی ثابت ہے اس لئے اس کی مشروعیت میں تو کوئی شبہ نہیں ہے، کتاب اللہ، احادیث اور اجماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے متفق علیہ مسئلہ ہے؛ البتہ جزوی مسئلے میں اختلاف ہے۔

قولہ: غسلاً: غسل سے مراد یہاں غسل کا پانی ہے گویا غسل دو معنی میں مستعمل ہے، فعل غسل یعنی غسل کرنا اور ایک ماء غسل یعنی غسل کے پانی کو بھی غسل کہتے ہیں، غسل غین کے فتح سے پانی بہانا اور غسل غین کے کسرہ کے ساتھ جس چیز سے غسل کیا جاتا ہے جیسے صابون، خطمی وغیرہ۔

غسل جنابت کا طریقہ:

حضرت میمونہ آپ کے غسل جنابت کی تفصیلات بیان کرتی ہیں کہ میں نے آپ کے لئے غسل کا پانی رکھا جس سے آپ نے غسل جنابت کیا جس کی تفصیل یہ ہے یہاں فأكفأ میں فاء تفصیلیہ ہے پہلے آپ نے پانی کے برتن کو جھکایا اور پانی کو داہنے ہاتھ پر لیا یعنی سب سے پہلے آپ نے داہنے ہاتھ میں پانی لے کر دونوں ہتھیلی کو دھویا، ہتھیلی کو دھونے کی مختلف وجہ ہو سکتی ہے یا تو اس لئے کہ آپ سو کر بیدار ہوئے تھے یا اس لئے دھویا کہ ہاتھ میں نجاست کا شبہ تھا اس لئے آپ نے احتیاطاً دھویا یا اس لئے کہ وضو کی سنت یہی ہے اس لئے کہ غسل کی سنت پہلے وضو کرنا ہے اور وضو کی سنت دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا ہے، پھر آپ نے ہاتھ کو برتن میں ڈالا اور چلو سے پانی نکالا سب سے پہلے آپ نے اپنی شرمگاہ پر پانی ڈالا، فرج کا تعلق قبل اور بردونوں سے ہے، اسی لئے علماء کہتے ہیں کہ غسل جنابت میں شرمگاہ کا دھونا مسنون ہے، چاہے شرمگاہ کے اوپر نجاست ہو یا نہ ہو، شرمگاہ دھو کر آپ نے اپنے بائیں ہاتھ کو دیوار یا زمین پر گرٹا، ہاتھ کو زمین پر گرٹا یا تو اس وجہ سے ہے کہ منی ناپاک ہے اس لئے اس کو دور کرنے میں مبالغہ کرنا چاہئے، یہ امام صاحب کی ایک دلیل ہے کہ منی ناپاک ہے، امام شافعی کہتے ہیں کہ ہاتھ کا گرٹنا نفاذت کے لئے تھا، یا یہ کہا جائے کہ منی کے اندر کچھ ذرات نقصان دہ ہوتے ہیں جس طرح کتے کے منہ ڈالے ہوئے برتن میں مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے اسی سُمیت کو دور کرنے کے لئے یہاں بھی ہاتھ کو مٹی پر ملا گیا ہے، منی کی سُمیت کو دور کرنے کے لئے، پھر آپ نے کلی کیا اور ناک میں پانی ڈالا، کلی کرنا ناک میں

پانی ڈالنا غسل جنابت میں ہمارے نزدیک فرض ہے، دیگر حضرات کے نزدیک سنت ہے، مضمضہ، استنشاق سے فارغ ہو کر آپ نے چہرے کو دھویا اور دونوں ہاتھ کو دھویا جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو آپ نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا، معلوم ہوا غسل کے اندر ابتداء سر سے ہونا چاہئے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو سے فراغت کے بعد پہلے داہنے مونڈھے پر پانی بہائے پھر بائیں مونڈھے پر پھر سر پر پانی بہائے، بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے پہلے دائیں مونڈھے پر پھر سر پر پھر بائیں مونڈھے پر پانی بہائے۔

قوله: سائر جسده: سائر کے ایک معنی باقی کے ہیں اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ سر کے علاوہ باقی جسم پر آپ نے پانی بہایا دوبارہ سر پر پانی نہیں بہایا، سائر کے ایک معنی جمیع کے بھی آتے ہیں اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ پہلے سر پر پانی بہایا پھر پورے جسم پر پانی بہایا، بخاری کی روایت میں صراحت ہے ثم يفيض الماء على جلده كله (۱) یہاں لفظ کل کی صراحت ہے، دونوں روایت کو دو علیحدہ علیحدہ واقعہ پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے کہ کبھی آپ نے سر کے علاوہ باقی جسم پر پانی بہایا، جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت ہے اور کبھی آپ نے دوبارہ سر کے ساتھ پورے بدن پر پانی بہایا جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے۔

قوله: تنحي: جب آپ پورے جسم پر پانی بہا کر فارغ ہو گئے تو آپ غسل کی جگہ سے ہٹے پھر دونوں پاؤں کو دھویا، روایت سے معلوم ہو رہا ہے آپ نے پاؤں دھونے میں تاخیر کی ہے، وضو کے ساتھ آپ نے اپنے دونوں پاؤں کو نہیں دھویا تھا، یہی اکثر مشائخ احناف کا مسلک ہے کہ پاؤں کے دھلنے میں تاخیر کی جائے، بعض مشائخ احناف اور امام شافعی کا رائج قول یہ ہے کہ وضو کے وقت ہی دونوں پاؤں کو دھولیا جائے اس اختلاف کی بنیاد روایت کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں دو روایت آتی ہے حضرت میمونہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ پاؤں کو آپ نے بعد میں دھویا، حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مکمل وضو فرمایا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں آپ نے ایسا وضو کیا جیسا نماز کے لئے وضو کرتے ہیں، اس لئے حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پاؤں دھونے میں تاخیر نہیں کیا تھا، بظاہر دونوں روایت میں تعارض ہو رہا ہے، جن حضرات نے حضرت عائشہ کی روایت کو ترجیح دی ہے وہ وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی صحبت طویل ہے بمقابلہ حضرت میمونہ کے اس لئے کہ حضرت میمونہ کا نکاح عمرۃ القضاء کے موقع پر ۷ھ میں ہوا تھا، اور حضرت عائشہ تو ابتداء ہجرت ہی میں آپ کی زوجیت میں آ گئی تھیں، لہذا طول صحبت کی وجہ سے حضرت عائشہ کی روایت

کو ترجیح ہوگی، جن حضرات نے حضرت میمونہ کی روایت کو ترجیح دی اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ان کی روایت بہت واضح ہے، محتمل نہیں ہے، حضرت عائشہ کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے وضو کے اکثر اعضاء کو دھولیا، سوائے پاؤں کے اور حضرت عائشہ کا کہنا ہے کہ نماز کی طرح وضو کیا لاکثر حکم الکمل کے قاعدے کے مطابق تھا، پس حضرت عائشہ کی روایت میں احتمال موجود ہے، پھر یہ احتمال ناشی بلا دلیل نہیں ہے؛ بلکہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت اسی طرح ہے جس طرح حضرت میمونہ کی روایت ہے کہ آپ نے دونوں پاؤں دھونے میں تاخیر کی ہے (۱) یہ تو ترجیح کی بات ہے؛ لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب مبسوط نے دونوں روایت میں تطبیق کی صورت نکالی ہے کہ اگر غسل کرنے والا اونچی جگہ کھڑا ہے جہاں غسل کا پانی جمع نہیں رہتا؛ بلکہ نکل جاتا ہے ایسی حالت میں دونوں پاؤں کو وضو کے وقت دھولینا چاہیے اور اگر ایسی جگہ پر کھڑا ہے کہ ماء مستعمل پاؤں کے پاس جمع رہتا ہے ایسی صورت میں پاؤں کے دھونے کو مؤخر کرنا چاہیے ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کے گھر میں پانی نکلنے کی نالی ہو اس لیے وہاں آپ نے مکمل وضو فرمایا اور حضرت میمونہ کے گھر میں پانی نکلنے کا راستہ نہ ہو اور پانی غسل کی جگہ میں جمع رہتا ہو اس لیے ان کے یہاں آپ نے پاؤں کے دھونے میں تاخیر کی ہو، تطبیق کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے ابتداء وضو میں بھی پاؤں کو دھولیا اور آخری غسل کے بعد بھی دوبارہ پاؤں کو دھولیا، اس مقصد سے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں اعضاء وضو پر ہو جائیں کیوں کہ اعضاء وضو تمام اعضاء میں اشرف ترین عضو ہے اس لئے شروع میں بھی پاؤں کو دھولیا اور بعد میں بھی دھولیا تاکہ ابتداء اور انتہاء اعضاء وضو پر ہوں۔

قاضی عیاض مالکی کی توجیہ:

چونکہ مالکیہ کے یہاں وضو میں موالات شرط ہے اس لئے امام مالک کے نزدیک وضو کے ساتھ ساتھ پاؤں کو دھونا ضروری ہے، ان کے نزدیک پاؤں کے دھونے میں اگر تاخیر کی جائے تو موالات ختم ہو جائے گی اس لئے قاضی عیاض، حضرت میمونہ کی روایت کی توجیہ کرتے ہیں کہ حضور نے ابتداء ہی میں وضو کے ساتھ پاؤں کو دھولیا تھا، اب جو غسل سے فراغت کے بعد پاؤں دھویا ہے وہ پاؤں میں لگی ہوئی مٹی اور کچھ کو صاف کرنے کے لئے تھا، دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت میمونہ کی روایت مسلم کے اندر حضرت عائشہ کی روایت کی طرح ہے، حضرت میمونہ بھی فرماتی ہیں ثم توضأ

(۱) عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم تتوضأ وضوئه للصلاة ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه أصول الشعر حتى إذا رأى أن قد استبرأ حفن على رأسه ثلاث حففات ثم أفاض على سائر جسده ثم غسل رجليه، مسلم باب صفة غسل الجنابة، رقم

وضوئہ للصلاة ظاہر ہے کہ وضو صلاۃ کے اندر پاؤں کو بھی دھویا جاتا ہے، لیکن یہ تاویل اس لئے دل کو نہیں لگتی ہے کہ بخاری کے اندر حضرت میمونہ کی روایت میں صراحت ہے ثم توضأ وضوئہ للصلاة غیر رجليه (۱) آپ نے وضو نماز ہی کی طرح کیا سوائے دو پاؤں کو دھونے کے جب کہ بخاری میں پاؤں کا استثناء موجود ہے تو مالکیہ کا یہ استدلال کہاں درست ہو سکتا ہے؟

تطبيق کی ایک نئی صورت:

اگر دونوں روایت کو دو واقعہ پر محمول کیا جائے کہ ایک غسل کے اندر آپ نے وضو کے ساتھ پاؤں دھویا جیسا کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے اور دوسرے غسل میں آپ نے اخیر میں پاؤں دھویا جیسا کہ حضرت میمونہ کی روایت ہے تو اس صورت میں پاؤں کے دھونے میں تنوع ہے، ایک طریقہ یہ ہے کہ وضو کے ساتھ دھولیا جائے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بالکل اخیر میں دھویا جائے اور دونوں صورت جائز ہے، شریعت نے اس مسئلے میں تنگی نہیں رکھی ہے۔

قوله: إِنْ انْغَمَسَ الْجَنْبُ: غسل کی حقیقت پورے بدن پر پانی بہانا ہے شروع میں وضو کرنا ضروری نہیں، صرف سنت ہے، ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے کیوں کہ غسل جنابت میں ضمناً وضو بھی آجاتا ہے اور جب پورے بدن پر پانی پہنچ گیا تو اعضاء وضو پر بدرجہ اولیٰ پہنچ گیا، پس غسل کے ضمن میں وضو بھی پایا گیا اس لئے ائمہ اربعہ میں سے کوئی غسل میں وضو کے وجوب کے قائل نہیں ہے صرف داؤد ظاہری وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

(۷۷) باب هل تنقص المرأة شعرها عند الغسل؟

(۱۰۸) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَافِعُ بْنُ أَبِي عُمَرَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى، عَنِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي امْرَأَتٌ أَشَدُّ ضَفَرٍ رَأْسِي أَفَأَنْقُضُهُ لِيُغْسَلَ الْجَنَابَةُ؟ قَالَ: "لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتِثِي عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تُفَيْضِي عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ الْمَاءَ، فَتَطْهَرِينَ" أَوْ قَالَ: "فَإِذَا أَنْتِ قَدْ تَطَهَّرْتِ".

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم أن المرأة إذا اغتسلت من الجنابة فلم تنقص شعرها: أن ذلك يجزئها بعد أن تفيض الماء على رأسها.

(۱) عن میمونہ زوج النبی ﷺ قالت توضأ رسول اللہ وضوءہ للصلاة غیر رجليه، صحیح البخاری، باب الوضوء قبل

کیا غسل جنابت میں عورتوں کے لئے چوٹیاں کھولنا ضروری ہے؟

ترجمہ: حدیث (۱۰۸) حضرت ام سلمہ کہتی ہیں: میں نے کہا یا رسول اللہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنے سر کے جوڑوں کو سختی سے باندھتی ہوں تو کیا میں ان کو غسل جنابت کے لئے کھولوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے یہ بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالو پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہادو، پاک ہو جاؤ گی یا فتطہرین کے بجائے قد تطہرت فرمایا (دونوں کا مطلب ایک ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث پر علماء کا عمل ہے کہ عورت جب غسل جنابت کرے اور اپنے بالوں کو نہ کھولے تو یہ اس کے لئے کافی ہے بشرطیکہ وہ اپنے سر پر پانی بہادے (اور بالوں کی جڑوں کو بھگودے)

تشریح: غسل جنابت میں عورت کے لئے بال کے جوڑوں کو کھولنا ضروری ہے یا نہیں؟ عورتیں بال کو ایک دوسرے میں جوڑ کر جو پٹی بناتی ہے اس کو جوڑہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو صفر کہتے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر بال کے جڑ میں بغیر چوٹی کھولے غسل جنابت میں پانی پہنچ جائے تو بال کے جوڑوں کو کھولنا ضروری نہیں، اگرچہ امام صاحب غسل جنابت اور غسل حیض میں فرق کرتے ہیں، غسل جنابت میں جوڑے کھولنا ضروری نہیں؛ لیکن غسل حیض میں کھولنا ضروری ہے، لیکن جمہور کے نزدیک دونوں غسل میں کھولنا ضروری نہیں ہے، علامہ ابن ہمام اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اگر سختی کے ساتھ جوڑے باندھے جائیں تو جڑوں تک پانی نہیں پہنچ پائیں گے، لیکن مبسوط میں امام محمد لکھتے ہیں اگر بغیر جوڑا کھولے بال کی جڑوں میں پانی پہنچ جائے تب جوڑا کھولنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت حذیفہ کا دستور یہ تھا جب ان کی بیوی غسل جنابت کرتی تھی تو یہ بیٹھے رہتے تھے اور فرماتے تھے کہ بال کی جڑ میں پانی پہنچاؤ اگر تم نے جڑ میں پانی نہیں پہنچایا تو تمہارا غسل نہیں ہوگا (۱) اگرچہ یہ حضرت حذیفہ کا قول ہے؛ لیکن غیر قیاسی ہونے کی وجہ سے حکم میں مرفوع کے ہے اس لئے جڑ میں پانی کا پہنچانا ضروری ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی یہ روایت بظاہر قیاس کے خلاف ہے، کیوں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ

(۱) سنن بیہقی میں حضرت حذیفہ کا قول اس طرح منقول ہے: عن حذيفة أنه قال لا مراثة خللي رأسك بالماء، سنن بیہقی باب غسل

المرأة في الجنابة والحیض، رقم الحدیث: ۸۵۵

بال کے جوڑوں کو کھولا جائے تاکہ یقینی طور پر بال کی جڑ میں پانی پہنچنا معلوم ہو جائے، لیکن ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ بال کے جوڑوں کو کھونا ضروری نہیں ہے، گویا ام سلمہ کی یہ روایت قیاس کے خلاف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو روایت قیاس کے خلاف ہو اس کو اپنے مورد ہی پر رکھا جائے، لہذا یہ صرف ام سلمہ کے لئے جائز ہوگا، دیگر عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوگا، لیکن سبھی حضرات کہتے ہیں کہ تمام عورتوں کے لئے یہی حکم ہے، حضرت ام سلمہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگرچہ اس اعتبار سے قیاس کے خلاف ہے؛ لیکن دوسرے اعتبار سے قیاس کے مطابق ہے اس لئے کہ عورتوں کے لئے بال رکھنا ضروری ہے بال مونڈنا جائز نہیں ہے، لہذا ایسی حالت میں اگر عورت کو غسل جنابت میں جوڑا کھولنے کا حکم دیا جائے تو یہ حرج میں مبتلا ہو جائے گی لہذا قیاس کا تقاضہ ہے کہ عورتوں کو بال نہ کھولنے کی رخصت دی جائے اور بالوں کے جوڑوں کے کھولنے میں حرج عورتوں کے لئے ہے اس لئے یہ رخصت عورتوں کے لئے ہوگی، مرد حضرات اگر جوڑے رکھے تو غسل جنابت میں مردوں کو جوڑے کھولنا ضروری ہے۔

سوال: حضرت ام سلمہ کی یہ روایت بظاہر نص قطعی کے خلاف ہے، کیوں کہ نص قطعی ہے فاطمہؓ اور مبالغہ کے ساتھ اور مبالغہ کا تقاضہ یہ ہے کہ پورے بدن پر پانی بہایا جائے اسی طرح قرآن میں ہے: فاغتسلوا اگر تم جنبی ہو تو غسل کرو فاغتسلوا کا معمول ذکر نہیں کیا ہے کہ کس حصہ کو دھوؤ اس کا مطلب ہے کہ پورے بدن کو دھوؤ اس میں بال بھی داخل ہے، لہذا ام سلمہ کی یہ روایت نص قطعی کے خلاف ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ام سلمہ کی یہ روایت نص قطعی کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ نص قطعی کا مطلب ہے پورے بدن کو دھونا اور بال بدن سے خارج اور ایک زائد چیز ہے، لہذا قرآن سے جو پورے بدن کو دھونے کا حکم مل رہا ہے بال اس میں شامل ہی نہیں ہے۔

(۲) قرآن کی یہ آیت اپنے عموم پر باقی نہیں ہے؛ بلکہ عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے اس سے بدن کا وہ حصہ مستثنیٰ ہے جس میں پانی کو پہنچانے میں نقصان ہو، جیسے آنکھ کا اندرونی حصہ اس میں پانی پہنچانا ضروری نہیں؛ حالاں کہ یہ بدن کا ہی حصہ ہے جب بدن کا ایک حصہ مستثنیٰ ہو گیا تو آیت عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہو گئی اور قاعدہ یہ ہے کہ عام سے جب ایک فرد بھی نکل جاتا ہے تو اس کی قطعیت ظنیت سے بدل جاتی ہے، اب اس میں احتمال ہے کہ اگر دوسری نص آئے تو دوسرے فرد کو بھی خارج کیا جاسکتا ہے جب قرآن کی آیت عام مخصوص منہ البعض ہے تو حضرت ام سلمہ کی روایت کی وجہ سے بال کو بھی خارج کر دیا جائے گا، کیوں کہ ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ بال کے جوڑے

کا کھولنا ضروری نہیں ہے تو جب جوڑے نہیں کھولیں گی تو بال کے اندر تو پانی نہیں پہونچے گا، ہاں البتہ جڑ کے اندر پانی پہونچ جائے گا، معلوم ہوا کہ بال کے درمیان میں پانی پہونچانا ضروری نہیں ہے۔

احناف کا مسلک:

بال کے درمیان میں پانی پہونچانے کے سلسلے میں احناف کے یہاں تین طرح کی روایتیں ہیں، ایک روایت ہے کہ بال کے درمیان میں پانی پہونچانا مطلقاً ضروری نہیں ہے، صرف جڑ میں پانی پہونچانا ضروری ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اگر جوڑے کھلے ہوئے ہوں تو درمیان بال میں پانی پہونچانا ضروری ہے اور اگر جوڑے بنے ہوئے ہوں تو بیچ میں پانی پہونچانا ضروری نہیں ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ جوڑے کو تین مرتبہ بھگوا جائے اور ہر مرتبہ بھگو کر نچوڑ دیا جائے، اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ جڑ میں پانی کا پہونچنا ضروری ہے اور بال کے بیچ میں ضروری نہیں ہے۔

فائدہ: حضرت ام سلمہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ بالوں کے جوڑے کو کھولنا ضروری نہیں ہے، لیکن صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اس کے قائل تھے کہ بالوں کے جوڑے کو کھولنا ضروری ہے، بظاہر عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول حضور کے قول کے معارض اور خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے قول کی مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اس وقت جوڑوں کو کھولنے کا حکم دیتے تھے جب پانی بغیر جوڑوں کے کھولے جڑ تک نہ پہونچتا ہو اور حضور کا قول اس صورت میں ہے جب کہ بغیر کھولے پانی جڑ تک پہونچ جائے۔

(۲) ممکن ہے کہ عبداللہ بن عمرو کو ام سلمہ کی روایت نہ پہونچی ہو اگر پہونچتی تو کبھی اس کے خلاف نہ کرتے۔

(۳) عبداللہ بن عمرو کی روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے، گویا ام سلمہ کی روایت میں وجوب کی نفی ہے اور عبد

اللہ بن عمرو کی روایت میں استحباب کا حکم ہے، لہذا تعارض ختم ہو گیا۔

(۷۸) باب ما جاء أن تحت كل شعرة جنابة

(۱۰۹) حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، نَا الْحَارِثُ بْنُ وَجِيهٍ، نَا مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

سَيْرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ وَانْقُوا
الْبَشْرَةَ"

وفي الباب: عن عليٍّ وأنسٍ. قال أبو عيسى: حديثُ الْحَارِثِ بْنِ وَجِيهٍ حديثٌ

غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ، وَقَدْ رَوَى عَنْهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ،
وَقَدْ تَفَرَّدَ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، وَيُقَالُ: الْحَارِثُ بْنُ وَجِيهِ، وَيُقَالُ ابْنُ وَجْبَةَ.

ہر بال کے نیچے جنابت ہے

ترجمہ: حدیث (۱۰۹) حضور ﷺ نے فرمایا: ہر بال کے نیچے جنابت ہے پس بالوں کو دھوؤ اور کھال کو صاف رکھو۔
امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حارث بن وجیہ کی یہ حدیث غریب ہے، ہم اس کو حارث کے علاوہ کسی اور سند سے نہیں جانتے ہیں اور وہ شیخ ہے مگر ٹھیک نہیں ہے اور اس سے متعدد ائمہ نے روایت لی ہے، اس حدیث کو مالک بن دینار سے یہی راوی روایت کرتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کے والد کا نام وجیہ ہے اور کہا جاتا ہے کہ وجیہ ہے۔
تشریح: باب میں جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ متفق علیہ ہے کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے اس لئے ہر بال کے نیچے پانی پہونا ضروری ہے، ناک کے اندر جو بال ہے وہ بھی اس میں داخل ہے، اس کے نیچے بھی پانی پہونا ضروری ہے، امام صاحب نے اسی روایت سے ناک میں پانی ڈالنے کو ضروری قرار دیا ہے۔

باب کی روایت ضعیف ہونے کے باوجود معمول بہا ہے، سارے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی تائید دوسرے نصوص سے ہوتی ہے، مثلاً قرآن کی آیت فاطھروا مبالغہ کا صیغہ ہے، مبالغہ کا صیغہ یہ بتاتا ہے کہ ہر ہر حصے میں پانی پہونا ضروری ہے، اسی طرح سے ابوداؤد کی روایت ہے حضرت علی نے فرمایا کہ نبی کریم نے فرمایا کہ جنابت کے غسل میں اگر کسی حصے میں پانی نہ پہونے تو جہنم کی آگ اس میں پلائی جائے گی، یہ حدیث سننے کے بعد میں نے اپنے بالوں کے ساتھ دشمنوں جیسا معاملہ کیا، ومن ثم ذلك عادیث رأسی (۱) یعنی بال منڈوالیا، کیوں کہ بال کے ہر حصے میں پانی پہونا ضروری ہے، دیکھو حضرت علی کی اس روایت سے باب کی روایت کی تائید ہو رہی اس لئے یہ روایت قابل عمل ہے، اسی روایت تحت کل شعرة جنابة (۲) کو حسن بصری نے مرسل بھی روایت کیا ہے، بعض لوگوں نے اس روایت کو مرفوعا کے بجائے حضرت ابو ہریرہ پر موقوف روایت کیا ہے، اگر ان سب باتوں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت علی کا قول بھی ہے اور صحابی کا غیر قیاسی قول حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے، کیوں کہ حضرات صحابہ دین کے اندر اپنی رائے کو دخل نہیں دے سکتے ہیں، ان دلائل کی وجہ سے یہ روایت متفق علیہ طور پر معمول بہا ہے۔

(۱) ابوداؤد باب فی الغسل من الجنابة، رقم الحدیث: ۲۳۹

(۲) عن الحسن قال تحت كل شعرة جنابة مضاف ابن ابی ثیبة، من كان يقول بالغ في غسل الشعر، رقم الحدیث: ۱۰۶۵

قوله: وهو شيخ ليس بذلك: روایت پر امام ترمذی کلام کرتے ہوئے غرابت کا حکم لگاتے ہیں، امام ابوداؤد نے حارث کی حدیث کو منکر کہا ہے، وهو شيخ ليس بذلك یہ جرح کے الفاظ ہیں، شیخ کے اگر لغوی معنی مراد لو تو مطلب ہوا کہ وہ اتنے بوڑھے ہیں کہ ان پر اعتماد اور اعتبار نہیں ہو سکتا ہے اور اگر شیخ کے اصطلاحی معنی مراد لو تو مطلب ہوگا کہ تھے تو عالم؛ لیکن اس درجے اور اس پائے کے نہیں تھے، امام بخاری نے بھی اس روایت کو نہیں لیا ہے، یحییٰ بن معین وغیرہ بھی اس روایت کو نہیں لیتے تھے، لیکن اس کے باوجود روایت معمول بہا ہے، کیوں کہ اس معنی کی روایت کتب حدیث میں ملتی ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا۔

(۷۹) باب في الوضوء بعد الغسل

(۱۱۰) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى، ثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.
قال أبو عيسى: هذا قول غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والتابعين: أن لا يتوضأ بعد الغسل.

غسل کے بعد وضو کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱۰) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: نبی ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں کیا کرتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے کہ آدمی غسل کے بعد وضو نہ کرے۔

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے غسل کے اندر دو مرتبہ وضو نہیں ہے، بلکہ غسل سے پہلے ہی وضو ہے، غسل کے بعد وضو کرنا ثابت نہیں ہے، بلکہ اگر غسل سے پہلے وضو کرے پھر غسل کے بعد وضو کرے اس پر وعید ہے، طبرانی میں عبد اللہ بن عباس کی روایت من توضأ بعد الغسل فليس منا (۱) جو غسل کے بعد وضو کرے وہ ہمارے طریقہ پر نہیں ہے، اسی لئے غسل کے بعد وضو کے کوئی قائل نہیں ہیں، علامہ شامی نے طبرانی کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ایک بات انہوں نے اپنی طرف سے نقل کی ہے کہ میرے ذہن میں یہ بات آتی ہے غسل کے بعد وضو کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ

غسل کے بعد وضو ٹوٹا نہ ہو اور اگر غسل کے بعد وضو ٹوٹ گیا تو دوبارہ وضو کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ضابطہ کے خلاف دو وضو ہے، جب پہلا وضو ٹوٹ گیا تو دو وضو جمع نہیں ہوا، علامہ شامی لکھتے ہیں کہ غسل کے بعد وضو کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ غسل میں طہارت حاصل ہو چکی ہے اب وضو کرنا اسراف ہوگا۔ (۱)

(۸۰) باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل

(۱۱۱) حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، ثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِذَا جَاوَزَ الْخَتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلَّتهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَغْتَسَلْنَا.

وفي الباب: عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، ورافع بن خديج.

(۱۱۲) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا جَاوَزَ الْخَتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ" قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قال: وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، مِنْهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ وَعِثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَعَائِشَةُ، وَالْفُقَهَاءُ مِنَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، قَالُوا: إِذَا التَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ.

جب دو شرم گاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۱۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب ایک ختنہ کی جگہ دوسرے ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے یعنی حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو گیا، میں نے اور نبی ﷺ نے ایسا کیا پس ہم نے غسل کیا۔

حدیث (۱۱۲) حضرت عائشہ نے اس حدیث کو مرفوعاً بھی بیان کیا ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(۱) والظاهر ان عدم استحبابه لو بقي متوضيا إلى فراغ الغسل فلو أحدث قبله ينبغي إعادته ولم أره فتأمل، شامی سنن الغسل ۱۵۸/۱

جب ایک ختنہ کی جگہ دوسری ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو غسل واجب ہو گیا۔

حضرت عائشہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور وہ اکثر صحابہ کا قول ہے جن میں خلفاء اربعہ اور حضرت عائشہ شامل ہیں اور تابعین اور ان کے بعد لوگوں میں سے اکثر فقہاء مثلاً سفیان ثوری، شافعی، احمد، اسحاق کا یہی قول ہے، یہ سب کہتے ہیں کہ جب دو ختنوں کی جگہ مل جائیں تو غسل واجب ہو گیا۔

قوله: الختان: ختان ختنہ کی جگہ، عورت سے بھی متعلق ہے اور مرد سے بھی متعلق ہے، جیسے مرد کے لئے ختنہ ہے عورت کے لئے بھی ختنہ ہے، عرب میں عورتوں کے بھی ختنے کا رواج ہے، عورتوں کے ختنے کا مقصد مردوں کا اعزاز و اکرام ہے جس سے لذت محسوس ہوتی ہے، ختانان تشبیہ ہے پہلے ختان سے مراد مرد کا موضع ختان ہے اور دوسرے ختان سے مراد عورت کا موضع ختان ہے اور یہ تغلیب کی قبیل کے سے ہے، عورت کو مرد پر غالب کر کے عورت کے لئے بھی موضع ختان سے تعبیر کیا۔
ختنہ کا حکم:

امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ختنہ کرنا سنت ہے ضروری نہیں، لیکن شعائر اسلام میں سے ہے، اگر کوئی ختنہ نہ کرائے تو اس کو ختنہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا، اگر مسلمانوں کی کوئی آبادی ترک ختنہ سے اتفاق کرے تو اس سے جنگ کیا جائے گا جیسے کہ اذان سنت ہے؛ لیکن اگر کوئی مسلمانوں کی آبادی ترک اذان پر اتفاق کرے تو اس سے جنگ کیا جائے گا، لیکن عورتوں کو مجبور نہیں کیا جائے گا، امام شافعی کے نزدیک مردوں کے لئے ختنہ واجب ہے اور عورتوں کے لئے امام شافعی کا ایک قول وجوب کا ہے مرد کی طرح، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ مرد کے لئے تو واجب ہے؛ لیکن عورت کے لئے سنت یا مستحب ہے، گویا یہ شوافع کا دوسرا قول ہے۔

یہاں پر دو ختان ہے ایک مرد کے ختان کی جگہ جس کو حشفہ کہا جاتا ہے، ایک عورت کے ختنے کی جگہ جس کو خفاض کہا جاتا ہے، باب کی روایت میں تجاوز کا لفظ ہے، تجاوز کا معنی ہے غیبت، جیسا کہ ابن ماجہ میں تصریح ہے إذا جاوز الختان الختان وغاب الحشفة (۱) یہاں روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، ترمذی میں الفاظ ہیں إذا جاوز بعض روایت میں الفاظ ہیں إذا التقى الختان بعض روایت میں ہے إذا مس الختان الختان (۲) لیکن ان تمام

(۱) ابن ماجہ میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل، ابن ماجہ باب من احتلم

ولم یر بلا، رقم الحدیث: ۶۱۱

(۲) صحیح ابن خزيمة باب ذکر إيجاب الغسل بمماسرة رقم الحدیث: ۲۲۷

الفاظ کا مقصد ہے غیوبت حشفہ۔

موجب غسل:

مسئلہ یہ ہے کہ موجب غسل غیوبت حشفہ ہے یا انزال؟ حضرات صحابہ کے زمانہ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا، اکثر لوگ اسی کے قائل تھے کہ بغیر انزال کے صرف غیوبت حشفہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، بعض لوگوں کا نظریہ تھا کہ صرف غیوبت حشفہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت عمر کے دور خلافت میں ایک شخص حضرت عمر کے پاس آیا اور عرض کیا کہ زید بن ثابت یہ غلط فتویٰ دیتے ہیں کہ جب تک کہ انزال نہ ہو صرف غیوبت حشفہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، میرے سامنے انہوں نے یہ فتویٰ دیا ہے، حضرت عمر نے زید بن ثابت کو بلایا حضرت عمر نے پوچھا کہ کیا آپ اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہیں انہوں نے کہا کون سا فتویٰ؟ حضرت عمر نے کہا کہ یہ وجوب غسل کا فتویٰ، انہوں نے کہا میں اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیتا ہوں میں نے اپنے دو بڑے بزرگ سے سنا ہے، میرے دونوں چچا ابوالیوب انصاری، رفاعہ بن رافع دونوں نے مجھ سے بیان کیا کہ حضور نے فرمایا کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، حضرت عمر نے مناسب سمجھا کہ اب اس مسئلہ کا فیصلہ ہو جانا چاہئے، چنانچہ ان حضرات کو بٹھایا اور شوری بلائی، حضرت عمر نے شوری کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا، اکثر حضرات یہی کہتے رہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوگا، لیکن حضرت علی اور حضرت معاذ اس پر مصر رہے کہ صرف التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جائے گا چاہے انزال ہو یا نہ، اب صحابہ میں اختلاف ہو گیا اس پر حضرت عمر نے رائے دی کہ ایسا کیا جائے کہ ازواج مطہرات کے پاس آدمی بھیج کر اس مسئلہ کو معلوم کر لیا جائے، حضرت عمر نے حضرت حفصہ کے پاس آدمی بھیجا انہوں نے کہا مجھے اس مسئلہ کا علم نہیں ہے، حضرت عائشہ کے پاس آدمی بھیجا تو انہوں نے جواب دیا کہ فتح مکہ کے پہلے تو معاملہ یہی تھا کہ جب تک انزال نہ ہو غسل واجب نہیں ہوتا تھا، لیکن فتح مکہ کے بعد آپ ﷺ نے اس حکم کو منسوخ فرما دیا اب حکم ہے إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل انزل أو لم ينزل اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ نے فرمایا اس پر میرا اور نبی کریم ﷺ کا عمل ہے، محض التقاء ختانین پر آپ بھی غسل فرماتے تھے اور میں بھی غسل کرتی تھی، حضرت عائشہ کا عمل بھرے مجمع میں بیان کیا گیا، حضرت عمر نے فرمایا اب اسی کے مطابق عمل کیا جائے، اگر میں نے اس کے بعد اس کے خلاف کسی کو کہتے یا کرتے سنا تو میں اس کی پکڑ کروں گا، پورے مجمع میں کسی نے حضرت عمر کے قول سے انکار نہیں کیا ہے، گویا صحابہ نے حضرت عمر کے قول پر اتفاق کر لیا اور صحابہ کا اجماع اس پر ہو گیا، لیکن حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا تھا کیوں کہ اس کے بعد بھی کچھ

صحابہ کا اور بعد میں کچھ تابعین کا اختلاف رہا ہے، لیکن تلخیص الحیر میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا جو بھی اختلاف تھا وہ ختم ہو گیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں ابن حجر کی رائے بدل گئی تھی۔

نظر طحاوی:

حدیث سے معلوم ہوا کہ التقاء ختائین موجب غسل ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس میں غور کرنا چاہئے کہ التقاء ختائین کے موجب غسل ہونے کی کیا وجہ ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں روزہ اور حج، محض التقاء ختائین سے فاسد ہو جاتا ہے چاہے انزال ہو یا نہ ہو اس پر سب کا اتفاق ہے، شادی کے بعد اگر بیوی کے ساتھ کوئی ہم بستر ہو جائے اور انزال سے پہلے بیوی سے علیحدہ ہو جائے تو اس پر مکمل مہر واجب ہو جاتا ہے اور عورت کو اس کے بعد طلاق دے دی جائے تو عدت لازم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر کوئی اجنبی عورت سے جماع کر لے اور بغیر انزال کے علیحدہ ہو جائے تو شادی شدہ پر رجم ہوگا اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگیں گے گویا حد زنا انزال پر موقوف نہیں ہے، پس ان مسائل پر نظر اور غور و فکر کا تقاضہ ہے کہ محض التقاء ختائین سے غسل واجب ہونا چاہئے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

امام شافعی کی توجیہ:

حافظ ابن حجر، امام شافعی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اہل عرب کے نزدیک جماع کی حقیقت تھی التقاء ختائین، غیوبت حشفہ کو اہل عرب جماع سے تعبیر کرتے ہیں، جماع کے لئے اہل عرب کے نزدیک انزال کی شرط نہیں ہے، لہذا غسل بھی غیوبت حشفہ سے واجب ہوگا، انزال ہونا ضروری نہیں ہے۔

(۸۱) باب ما جاء أن الماء من الماء

(۱۱۳) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، ثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، قَالَ: إِنَّمَا كَانَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ رُخْصَةً فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ نَهِيَ عَنْهَا.

(۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ نَا مَعْمَرٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَإِنَّمَا كَانَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ

(۱) ترمذی کے بعض نسخوں میں یہاں پر بھی حدیث نمبر درج ہے لیکن احقر نے چونکہ ترقیم میں تحفۃ اللمعی کی متابعت کی ہے اس لئے احقر نے یہاں پر حدیث نمبر درج نہیں کیا ہے۔

نُسِخَ بَعْدَ ذَلِكَ.

وهكذا رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، مِنْهُمْ: أَبِي بَنْ كَعْبٍ، وَرَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: عَلَى أَنَّهُ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فِي الْفَرْجِ وَجَبَ عَلَيْهِمَا الْغُسْلُ وَإِنْ لَمْ يُنْزِلَا.

(۱۱۴) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، أَنَا شَرِيكٌ، عَنْ أَبِي الْجَحَافِ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِحْتِلَامِ.

قَالَ أَبُو عَسَى: سَمِعْتُ الْجَارُودَ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ: لَمْ نَجِدْ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا عِنْدَ شَرِيكِ.

وَفِي الْبَابِ: عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، وَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَالزُّبَيْرِ، وَطَلْحَةَ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَأَبِي سَعِيدٍ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ" وَأَبُو الْجَحَافِ: اسْمُهُ دَاوُدُ بْنُ أَبِي عَوْفٍ، وَرَوَى عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ قَالَ: نَا أَبُو الْجَحَافِ، وَكَانَ مَرَضِيًّا.

انزال سے غسل کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱۳) حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں: الماء من الماء ابتداءً اسلام میں ایک رخصت تھی پھر اس کی ممانعت کر دی گئی یعنی یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

اور ابن شہاب زہری سے یونس کی طرح معمر بھی روایت کرتے ہیں، امام ترمذی کہتے ہیں الماء من الماء کی رخصت شروع اسلام میں تھی پھر بعد میں یہ منسوخ کر دیا گیا، اور یہی بات صحابہ میں سے بہت سوں نے کہی ہے، ان میں سے ابی بن کعب اور رافع بن خدیج ہیں اور اکثر علماء کے نزدیک اس بات پر عمل ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے شرمگاہ میں صحبت کرے تو دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے، اگرچہ دونوں کو انزال نہ ہو۔

حدیث (۱۱۴) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں الماء من الماء احتلام کے بارے میں ہے۔

امام ترمذی نے جارود کے حوالے سے کیچ کا قول نقل کیا ہے کہ ہم نے یہ حدیث صرف شریک کے پاس پائی،

اور حضرت عثمان وغیرہ متعدد صحابہ الماء من الماء کو روایت کرتے ہیں اور ابوالحجاف کا نام داؤد بن ابی عوف ہے اور سفیان ثوری کہتے ہیں ہم سے ابوالحجاف نے یہ حدیث بیان کی اور وہ پسندیدہ آدمی تھے (یہ ابوالحجاف کی توثیق ہے)

تشریح: یہ پہلے باب کا مخالف باب ہے، الماء پر الف لام عہدی ہے مراد پانی کا استعمال کرنا یعنی غسل کرنا ہے پہلے الماء سے مراد ماء غسل ہے اور دوسرے الماء سے مراد منی ہے، ترجمہ ہوگا غسل واجب ہوگا خروج منی سے، اس حدیث کا تعلق ایک واقعہ سے ہے، حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں ایک بار میں حضور کے ساتھ قباء جاتے ہوئے بنو سالم کے ایک صحابی عتبان بن مالک کے مکان پر پہونچا، ان کے مکان پر پہونچ کر آپ نے زور سے ان کو آواز دیا، عتبان بن مالک اس وقت اپنی بیوی سے ہم بستر تھے جیسے آواز سنی فوراً علیحدہ ہو گئے جلدی جلدی غسل کر کے اس طرح حضور کے پاس آئے کہ ان کے سر سے پانی ٹپک رہا تھا، آپ نے ان کو دیکھ کر محسوس کر لیا کہ میں نے ان کو عجلت میں ڈال دیا، حضور نے فرمایا: لعنک اعجلناک (۱) انہوں نے کہا حضور بالکل صحیح ہے میں مشغول تھا، آپ کی آواز سن کر میں الگ ہو گیا، عتبان بن مالک کہتے ہیں کہ حضور مجھے ایک مسئلہ بتا دیجئے اگر کوئی شخص بیوی سے بغیر انزال کے الگ ہو جائے صرف غیبی بت حشفہ کا تحقق ہوا ہو تو کیا غسل واجب ہوگا؟ تو آپ نے فرمایا الماء من الماء کہ غسل خروج منی کے بعد واجب ہوتا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے، اس روایت کا شان ورود یہی ہے جو حضرات بغیر انزال کے غسل کو واجب قرار نہیں دیتے ہیں ان کے پاس مضبوط دلیل یہی ہے جو حضرات بغیر انزال کے غسل کو واجب قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں یہ شروع شروع کا معاملہ تھا بعد میں إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل نے اس حکم کو منسوخ کر دیا اور دلیل میں حضرت عمر کا اجماع ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث ناخن ہے۔

حضرت ابن عباس کی رائے:

ابن عباس فرماتے ہیں کہ یہ حکم مطلقاً منسوخ نہیں ہوا ہے، یہ حکم بیداری کی حالت میں منسوخ ہوا ہے، احتلام میں یہ حکم اب بھی باقی ہے بیداری میں اگر کوئی جماع کرے تو وہاں محض غیبی بت حشفہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے، لیکن خواب کے اندر اگر کسی آدمی نے جماع کرتے دیکھا تو اس وقت غسل واجب نہیں ہوگا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے تو عبداللہ بن عباس کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق خواب سے ہے بیداری سے نہیں ہے، گویا بیداری کے اعتبار سے یہ

(۱) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ وعلى رجل من الأنصار فأرسل إليه فخرج ورأسه يقطر فقال النبي ﷺ لعننا أعجلناك؟ قال: نعم، يا رسول الله قال: إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك و عليك الوضوء، مسلم شريف، باب إنما الماء

حکم منسوخ ہے؛ لیکن نوم کے اعتبار سے یہ حکم ابھی بھی باقی ہے۔

حضرت ابن عباس کی رائے پر اعتراض:

لیکن علامہ کشمیری نے بڑی لطیف توجیہ کی ہے جس سے ابن عباس کی توجیہ صحیح ہو جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے الماء من الماء اگرچہ شان ورود کے اعتبار سے خاص ہے، لیکن قاعدہ ہے العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص الواقعة کہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خصوص واقعہ کا، ابن عباس کے نزدیک الماء من الماء میں الف لام عہدی نہیں بلکہ جنسی یا استغراقی کا ہے، پس الماء کے عموم الفاظ کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا تعلق خواب اور بیداری دونوں کے ساتھ ہے، بعد میں آپ ﷺ نے إذا جاوز الختان الختان کی وجہ سے حالت بیداری میں محض غیوبت حشفہ سے غسل کو واجب کر دیا، گویا الماء کے عموم سے ایک فرد کا نسخ ہو گیا اور ایک فرد حالت نوم کا حکم الماء من الماء باقی ہے۔

دوسری توجیہ: ایک حدیث ہے إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل اس کا منطوق یہ ہے کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے اس کلام کا مقصد اور منشا یہی ہے، دوسری حدیث ہے الماء من الماء اس کا منطوق ہے کہ انزال سے غسل واجب ہو جاتا ہے اس کلام کا منشا اور مقصد یہی ہے، اب دونوں منطوق کو سامنے رکھ کر غور کرو تو دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ دونوں منطوق کا منشا یہ ہے کہ محض التقاء ختانین سے بھی غسل واجب ہوگا اور انزال سے بھی غسل واجب ہوگا بغیر انزال کے محض التقاء ختانین سے غسل کے وجوب کی دلیل إذا جاوز الختان الختان کا منطوق ہے اور انزال کی صورت میں وجوب غسل کی دلیل الماء من الماء کا منطوق ہے لہذا دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، البتہ اگر الماء من الماء کے مفہوم کو دیکھا جائے تو یہ منطوق کے معارض ہو جائے گا، الماء من الماء کا منطوق ہے خروج منی سے غسل واجب ہوتا ہے اور مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ جب تک خروج ماء نہ ہو غسل واجب نہیں ہوگا، گویا الماء من الماء کا مفہوم یہ منطوق نص کے مخالف ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جب مفہوم اور منطوق ہو تعارض ہو جائے تو منطوق کو ترجیح دی جاتی ہے۔

تیسری توجیہ: جب نصوص میں تعارض ہو جائے خطر و اباحت میں تو خطر کو ترجیح دی جائے گی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انزال نہ ہو تو إذا جاوز الختان کا تقاضہ ہوگا کہ قرآن پڑھنا، نماز پڑھنا، مسجد میں داخل ہونا حرام ہو جائے اور الماء من الماء کا تقاضہ ہوگا کہ یہ سب کام کر سکتے ہیں، لہذا یہاں پر خطر کو ترجیح دی جائے گی کہ اگر انزال نہ ہوا تو محض غیوبت حشفہ کی وجہ سے یہ سب چیزیں حرام ہو جائیں۔

چوتھی توجیہ: حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ فتح مکہ سے پہلے میں اور حضور یہ کام کرتے تھے یعنی غیوبت حشفہ ہوتا تھا؛ لیکن غسل نہیں کرتے تھے؛ لیکن فتح مکہ کے بعد غسل کرتے تھے چاہے انزال ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ الماء من الماء والی حدیث منسوخ ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں (۱) الماء من الماء کے خلاف بہت سی روایات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انزال شرط نہیں ہے۔ (۲) جن حضرات صحابہ سے بدون انزال عدم غسل کی روایت آتی ہے بعد میں انہی تمام صحابہ سے غسل کی روایت آئی ہے۔

(۸۲) باب فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرَى بَلَلًا وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا

(۱۱۵) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، نَا حَمَّادُ بْنُ خَالِدٍ الْخَيَّاطُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سَأَلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ، وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا، قَالَ: "يَغْتَسِلُ" وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلًا قَالَ: "لَا غُسْلَ عَلَيْهِ" قَالَتْ: أُمُّ سَلَمَةَ: يَارَسُولَ اللَّهِ! هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلٌ؟ قَالَ: "نَعَمْ، إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ"

قال أبو عيسى: وَإِنَّمَا رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ عَائِشَةَ فِي الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا، وَعَبْدُ اللَّهِ: ضَعْفُهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِ فِي الْحَدِيثِ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ: إِذَا اسْتَيْقِظَ الرَّجُلُ فَرَأَى بَلَّةً: أَنَّهُ يَغْتَسِلُ، وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَّانَ وَأَحْمَدَ، وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِينَ: إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ إِذَا كَانَتْ الْبَلَّةُ بَلَّةً نُطْفَةً، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَإِسْحَاقَ. وَإِذَا رَأَى احْتِلَامًا وَلَمْ يَرَ بَلَّةً فَلَا غُسْلَ عَلَيْهِ عِنْدَ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ.

بدخوابی یا دنہ ہو مگر کپڑوں پر منی پائے تو غسل کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۱۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: نبی کریم سے اس شخص کا حکم دریافت کیا گیا جو بیدار ہونے کے بعد

اپنے کپڑے پر تری دیکھے اور اس کو خواب یاد نہ ہو آپ نے فرمایا: اس پر غسل واجب ہے، نیز اس شخص کا حکم دریافت کیا گیا جس کو خواب تو یاد ہے مگر کپڑے پر تری نہیں ہے آپ نے فرمایا: اس پر غسل واجب نہیں ہے، حضرت ام سلمہ نے پوچھا: یا رسول اللہ! اگر یہ خواب عورت دیکھے تو کیا اس پر بھی غسل واجب ہے، آپ نے فرمایا: ہاں اس لئے کہ یہ عورت، مردوں کی نظیر ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ کی یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو کپڑے پر تری دیکھے اور اس کو خواب یاد نہ ہو اس کو عبد اللہ عمری روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عمر سے، اور عبد اللہ بن عمر عمری کو یحییٰ بن سعید نے ضعیف قرار دیا ہے، حدیث میں یادداشت کی کمزوری کی وجہ سے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے کہ جب آدمی بیدار ہو اور وہ کپڑا پر تری دیکھے تو غسل کرے اور یہ سفیان ثوری اور امام احمد کا قول ہے اور تابعین میں سے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ غسل اس وقت واجب ہے جب تری منی کی تری ہو اور یہ شافعی اور اسحاق کا قول ہے (یہی جمہور کا بھی قول ہے) اور جب کوئی خواب دیکھے اور کپڑے پر تری نہ دیکھے تو تمام علماء کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں ہے۔

قوله: شقائق: یہ شقیقہ کی جمع ہے، شقیق کے معنی نظیر کے ہیں، ترجمہ ہوگا النساء نظائر الرجال عورتیں مردوں کی نظیر ہیں یعنی مسئلے مسائل کے اندر اور طبیعت کے اندر مرد و عورت دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، شق کے معنی پھاڑنے کے بھی آتے ہیں، اگر شقائق کا یہ معنی ہو تو مطلب ہوگا کہ عورتیں مرد سے پیدا ہوئی ہیں، حضرت حوا، حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں گویا مرد کو پھاڑ کر پیدا ہوئی ہیں، لیکن یہاں مراد وہی پہلے معنی ہیں نظائر اور مشابہ کے۔

مسئلہ: ایک شخص سو کر بیدار ہوا اور وہ اپنے کپڑے پر تری دیکھ رہا ہے، لیکن اس کو خواب یاد نہیں ہے ایسی حالت میں غسل واجب ہوگا یا نہیں؟

ابن منذر فرماتے ہیں کہ اگر سو کر اٹھنے کے بعد کسی کو خواب یاد ہو؛ لیکن کپڑے پر کہیں بھی تری نہیں ہے، کہیں نشان، داغ دھبہ نہیں ہے تو بالاتفاق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے، جیسا کہ اوپر باب الماء من الماء میں بتلایا گیا تھا کہ اس کا تعلق خواب کے ساتھ ہے یعنی خواب کی صورت میں اس وقت غسل واجب ہوگا جب کہ خروج منی ہو اگر صرف خواب دیکھا؛ لیکن خروج منی نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوگا، یہ تو اجماعی مسئلہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: سو کر اٹھا کپڑے کے اوپر تری دیکھا؛ لیکن خواب یاد نہیں ہے ایسی صورت میں غسل واجب ہے یا نہیں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

کچھ لوگوں کا خیال ہے اس صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا، حضرت ابن عباس اور حضرت عطاء بن رباح، سعید بن جبیر ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ غسل واجب ہو جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں ہم غسل کو واجب تو نہیں کہتے ہیں، البتہ غسل مستحب ہے، بہتر یہ ہے کہ غسل کرے الا یہ کہ اگر اس کے مزاج میں برودت ہو اور پانی کے استعمال سے نقصان ہو رہا ہو تو ایسے بیمار کے لئے غسل مستحب بھی نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ غسل اس وقت واجب ہوگا جب کہ تری منی کی ہو اور اگر منی کے علاوہ دوسرے قسم کی تری ہو تو غسل واجب نہیں ہوگا، یہی مسئلہ امام ترمذی ترجمۃ الباب اور اس کے ذیل کی روایت میں بیان کر رہے ہیں۔

قوله: عن عبد الله بن عمر: یہ عبد اللہ بن عمر صحابی نہیں ہیں؛ بلکہ عبد اللہ بن عمر عمری ہیں حضرت عمر کے خاندان میں کئی پشت کے بعد ان کا نام آتا ہے، ان کے بارے میں یحییٰ بن سعید القطان کا نظریہ ہے کہ یہ راوی ضعیف ہے، ان کی روایت قابل قبول نہیں ہے، ان کے مقابلے میں یحییٰ بن معین اور دوسرے حضرات محدثین کہتے ہیں کہ یہ راوی ثقہ ہیں ان کی روایت قابل قبول ہوگی، متوسط رائے یہ ہے کہ نہ تو ان کی روایت مردود ہے اور نہ ان کی روایت اعلیٰ درجہ کی ہے، بلکہ ان کی روایت حسن درجہ کی ہے، رائج قول یہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کا غلبہ تصوف کی طرف زیادہ تھا، بجائے علم کے عمل کی طرف رجحان زیادہ تھا اور تصوف کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو برا سمجھے اور دوسرے سب کو اچھا سمجھے اپنے بارے میں بدگمان ہو اور باقی تمام لوگوں سے حسن ظن ہو مگر ہر راوی کے بارے میں حسن ظن رکھنا یہ انسان کو دھوکے میں ڈال دیتا ہے، یہ دین کی بات ہے اور دین کے اندر چھان و پھٹک کی ضرورت ہے محض حسن ظن سے کام نہیں چلتا ہے، خلاصہ یہ کہ عبد اللہ بن عمر عمری عمل کے معاملے میں بڑے عابد و زاہد تھے، لیکن احادیث کے اصول کے سلسلہ میں نقد و تبصرہ کی صلاحیت نہیں تھی اس لئے محض حسن ظن کی بنا پر وہ سب کی روایت کو قبول کر لیتے تھے، یہی حسن ظن ہے جس نے محدثین کی نظر میں ان کو مختلف فیہ بنادیا۔

باب کی موید روایت:

اس روایت میں اگرچہ عبد اللہ بن عمر عمری ہیں؛ لیکن اس کی تائید صحیحین کی ام سلیم کی روایت سے ہوتی ہے، ام سلیم نے حضور سے دریافت کیا تھا کہ اگر عورت خواب دیکھے تو کیا ان کو بھی غسل کرنا پڑے گا تو حضور نے فرمایا إذا رأت الماء (۱) خواب دیکھنے کے بعد اگر بیدار ہو کر تری دیکھے تو غسل کرنا پڑے گا۔

(۱) صحيح البخاري، باب إذا احتلمت المرأة، رقم الحديث: ۲۸۲

(۸۳) باب ما جاء في المني والمذي

(۱۱۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو السَّوَّاقُ الْبَلْخِيُّ، نَا هُشَيْمٌ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، ح: وَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ، نَا حُسَيْنُ الْجُعْفِيُّ، عَنْ رَائِدَةَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْمَذْيِ، فَقَالَ: "مِنَ الْمَذْيِ الْوُضُوءُ وَمِنَ الْمَنِيِّ الْغُسْلُ"

وفي الباب: عن الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وقد رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ: مِنَ الْمَذْيِ الْوُضُوءُ وَمِنَ الْمَنِيِّ الْغُسْلُ وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

منی اور مذی کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۱۶) حضرت علی کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ سے مذی کے بارے میں پوچھا آپ نے فرمایا ”مذی سے وضو اور منی سے غسل واجب ہے“

اور باب میں حضرت مقداد اور ابی بن کعب کی حدیثیں ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت علی کی حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت علی کی یہ مرفوع حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور وہ صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے اور یہی بات امام شافعی، امام احمد، اور اسحاق نے کہی ہے۔

قوله: والمذي: مذی کو دو طرح پڑھا جاتا ہے، میم مفتوح، ذال ساکن اور یاء ساکن مَذْيٌ، دوسرا طریقہ میم مفتوح ذال مسور یا یاء مشدّد مِذْيٌ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ یاء مشدّد خاص ہے صرف منی کے لئے، مذی اور ودی میں یاء مشدّد نہیں پڑھا جاتا ہے؛ بلکہ ساکن پڑھا جاتا ہے، بعض حضرات نے تینوں میں یاء کو مشدّد پڑھا ہے، انسان کے قبل سے چار طرح کی رطوبت نکلتی ہے، منی، مذی، ودی، پیشاب۔

مذی: یہ سفید پتلی رطوبت ہے جو عموماً جماع کے تصور یا ملاعبت کے وقت میں نکلتی ہے اور یہ شہوت کے ساتھ نہیں نکلتی ہے، بعض مرتبہ اس کے نکلنے کا انسان کو احساس بھی نہیں ہوتا ہے اور اس کے نکلنے کے بعد انسان کے اندر فتور اور سستی بھی پیدا نہیں ہوتی ہے، مذی زیادہ تر عورتوں کو ہوتی ہے بمقابلہ مرد کے۔

منی: وہ سفید گاڑی رطوبت ہے جو کو ذکر شہوت کے ساتھ نکلتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد انسان کے اندر سستی پیدا ہوتی ہے اور اس منی سے بچہ پیدا ہوتا ہے، بعض حضرات نے منی کی یہ تعریف کی ہے کہ منی وہ رطوبت ہے جو مرد کی ریڑھ کی ہڈی سے نکلتی ہے اور عورت کی سینے کی بالائی حصہ سے نکلتی ہے، قرآن میں ہے من بین الصلب والترائب۔ (۱)

ودی: یہ بھی ایک پتلی رطوبت ہے اس کا رنگ ٹیلا ہوتا ہے اور کبھی کبھی یہ پیشاب کے بعد بھی نکلتی ہے، جب طبیعت کے اندر انقباض ہو یا زیادہ بوجھل چیز اٹھائے تو ودی کا خروج ہوتا ہے یہ ودی انسان کے پیشاب کے راستوں کو چکنا کرتی ہے، چوں کہ پیشاب کا راستہ بہت نازک ہوتا ہے اور پیشاب میں حدت اور گرمی ہوتی ہے، اگر ودی کا خروج پہلے نہ ہو تو پیشاب کی حدت انسان کے پیشاب کے راستے کو زخمی کر دے گی، اس لئے قدرتی نظام یہ ہے کہ ودی، پیشاب کے ساتھ ساتھ آتی ہے جس کی وجہ سے راستہ چکنا ہو جاتا ہے اور راستہ میں پیشاب کی گرمی کا احساس نہیں ہوتا ہے۔

احکام:

منی کے علاوہ باقی تین رطوبت کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے، غسل واجب نہیں ہوتا ہے، منی کے نکلنے سے غسل بھی واجب ہوتا ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

روایت: حضرت علی فرماتے ہیں کنت رجلاً مذاء مجھے کثرت سے مذی نکلتی تھی میں سمجھتا تھا کہ منی کی طرح اس سے بھی غسل واجب ہوتا ہے اور کثرت غسل کی وجہ سے میری پیٹھ ٹوٹنے لگی، میں نے سوچا کہ اس کا مسئلہ ہی حضور سے معلوم کر لیں، مگر مجھے خود پوچھنے میں حیاء محسوس ہو رہی تھی کیوں کہ مذی کا خروج عورت سے ملاعبت کے وقت یا تصور جماع کے وقت ہوتا ہے اور چوں کہ حضرت علی کے نکاح میں حضور کی صاحبزادی تھی اس لئے خسر کے سامنے اس طرح کی بات کرنے میں حجاب معلوم ہو رہا تھا اس لئے کہتے ہیں کہ میں خود پوچھنے کی ہمت نہیں کر رہا تھا، لیکن کثرت غسل کی وجہ سے میں پریشان بھی ہو رہا تھا، تب میں نے مقداد سے کہا کہ مذی کا مسئلہ حضور سے پوچھ کر بتانا، بعض روایت میں ہے کہ حضرت عمار کو پوچھنے کے لئے کہا، پس معلوم ہوا کہ سوال کرنے والے حضرت مقداد یا حضرت عمار ہیں، سوال کرنے والے

حضرت علی نہیں ہیں (۱) لیکن ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والے حضرت علی ہیں، گویا روایت میں تعارض ہو گیا۔

متعارض روایت میں تطبیق کی صورت:

حافظ ابن حجر نے ابن حبان کے حوالے سے نقل کیا ہے جس سے روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے کہ پہلے حضرت مقداد نے سوال کیا پھر حضرت عمار نے سوال کیا پھر خود حضرت علی نے سوال کیا، اس طرح روایت میں تعارض ختم ہو جاتا ہے، ابن حبان کی توجیہ نقل کر کے حافظ ابن حجر اعتراض کرتے ہیں کہ تاویل بڑی عمدہ ہے؛ لیکن یہ کہنا کہ حضرت علی نے خود سوال کیا یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، کیوں کہ حضرت علی تو خود کہتے ہیں کہ مجھے حیا دامن گیر تھی جب ان کو حیا مانع تھی تو پھر یہ کہنا کہ انہوں نے سوال کیا غلط ہے، اس لئے حافظ ابن حجر دوسری توجیہ کرتے ہیں کہ سوال کی نسبت جو حضرت علی کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد مجازی ہے، حقیقی نہیں ہے، چوں کہ حضرت مقداد نے حضرت علی کے حکم سے سوال کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ کبھی فعل کی نسبت امر کی طرف کر دی جاتی ہے، حالاں کہ فعل کرنے والا کوئی اور ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے: یا ہامان ابن لی صرھا اے ہامان میرے لئے مکان بناؤ، ہامان تو محل بنانے والے نہیں ہیں؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ حکم دو معمار کو بلا کر کہ وہ محل تیار کرے تو فرعون نے بنا کی نسبت جو ہامان کی طرف کی ہے یہ اسناد مجازی ہے۔

سائل حضرات مقداد ہیں یا حضرت عمار؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ سائل حضرت مقداد تھے یا حضرت عمار تھے؟ بعض روایت میں حضرت مقداد کی طرف نسبت ہے اور بعض روایت میں حضرت عمار کی طرف نسبت ہے؛ بعض حضرات اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ پوچھنے والے تو حضرت مقداد تھے؛ لیکن عمار کی طرف نسبت اس لئے کی گئی ہے کہ انہوں نے پوچھنے کا ارادہ کر لیا تھا اور کبھی ارادہ فعل کو بھی فعل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، گویا حضرت علی کی طرف نسبت ہوئی امر ہونے کی وجہ سے حضرت عمار کی طرف نسبت ہوئی ارادہ کی وجہ سے اور حضرت مقداد کی طرف نسبت ہوئی حقیقت کی وجہ سے، لیکن علامہ بدر الدین نے تمام توجیہ کی تردید کی ہے اور فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ مقداد اور عمار دونوں میں سے کسی ایک نے لا علی التعین پوچھا ہے، کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے دلیل چاہئے اور کوئی روایت میں واضح دلیل نہیں ہے کہ کس نے پوچھا اس لئے یہ مبہم ہے

(۱) فقال علي إني رجل مذاء وإني استحيي أن أسأله من أجل ابنته تحتی فقال لأحدهما أو لمقداد، مسند أحمد حديث

کہ دونوں میں سے کسی نے پوچھا، اور حضرت علی کی طرف جو نسبت کی گئی ہے، بعض حضرات (جیسے حافظ ابن حجر) اس کو اسناد مجازی مانتے ہیں حالاں کہ اسناد مجازی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ واقعہ یہ ہے کہ پہلے حضرت مقداد یا حضرت عمار نے پوچھا اس کے بعد حضرت علی نے سوچا کہ خود ہم بھی جا کر سوال کر لیں اس لئے انہوں نے خود سوال کیا لہذا یہ اسناد مجازی نہیں؛ بلکہ حقیقی ہے، اب حافظ نے جو سوال کیا کہ حضرت علی کیسے سوال کر سکتے ہیں؟ جب کہ ان کا بیان ہے کہ مجھے حیا مانع تھی اس لئے کہ آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھی، علامہ بدرالدین عینی کہتے ہیں کہ انسان کے حالات بدلتے رہتے ہیں شروع میں ان کو حیاء دامن گیر تھی؛ لیکن بعد میں انہوں نے سوچا کہ یہ شریعت کا مسئلہ ہے اس میں حیاء نہیں کرنا چاہئے اس لئے بعد میں ان کی رائے بدل گئی اور خود جا کر سوال کر لیا، علامہ عینی فرماتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت علی حضور کی مجلس میں موجود ہوں اور حیاء کی وجہ سے خود سوال نہ کریں؛ بلکہ بغل میں موجود کسی صحابی سے کہیں کہ تم یہ سوال حضور سے کرو تا کہ میں خود حضور کی زبان سے جواب سن لوں۔

(۸۴) باب المذی یصیب الثوب

(۱۱۷) حَدَّثَنَا هَنَّا، نَا عَبْدَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُبَيْدٍ هُوَ ابْنُ السَّبَّاقِ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، قَالَ: كُنْتُ أَلْقَى مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وَعَنَاءً، فَكُنْتُ أَكْثَرُ مِنْهُ الْغُسْلَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَسَأَلْتُهُ عَنْهُ؟ فَقَالَ: "إِنَّمَا يُجْزِئُكَ مِنْ ذَلِكَ الْوُضُوءُ" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ بِمَا يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قَالَ: "يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَتَنْضَحَ بِهِ ثَوْبَكَ، حَيْثُ تَرَى أَنَّهُ أَصَابَ مِنْهُ".

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، ولا نعرف مثل هذا إلا من حديث محمد بن إسحاق في المذي مثل هذا.

وقد اختلف أهل العلم في المذي يصب الثوب، فقال بعضهم: لا يجزئ إلا الغسل، وهو قول الشافعي وإسحاق، وقال بعضهم: يجزئه النضح، وقال أحمد: أرجو أن يجزئه النضح بالماء.

مذی سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۱۷) حضرت سہل بن حنیف کہتے ہیں: میں مذی کی وجہ سے سختی اور پریشانی سے دوچار تھا، میں اس کی

وجہ سے بہت غسل کیا کرتا تھا میں نے اس کا تذکرہ نبی کریم ﷺ سے کیا اور اس کا حکم دریافت کیا؟ آپ نے فرمایا ”تیرے لئے مذی کی وجہ سے وضو کافی ہے“ میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! جو مذی میرے کپڑے کو لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا ”تمہارے لئے یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لو اور اس سے اپنے کپڑے پر چھینٹا دے دو، جہاں معلوم ہو کہ مذی لگی ہے (یا جہاں گمان ہو کہ مذی لگی ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، ہم اس کو صرف محمد بن اسحاق کی سند سے جانتے ہیں (مثل هذا مکرر ہے) اور کپڑے پر مذی لگ جائے تو علماء میں اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ دھونا ضروری ہے اور یہ امام شافعی اور اسحاق وغیرہ کا قول ہے اور بعض چھینٹا دینے کو کافی سمجھتے ہیں اور امام احمد نے فرمایا کہ میں امید کرتا ہوں کہ پانی کا چھینٹا دینا کافی ہے۔

تشریح: کپڑے پر یا بدن کے کسی حصے پر مذی لگ جائے تو اس کو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ دھویا جائے اگر عضو تناسل پر لگا تو عضو تناسل کو دھویا جائے اگر کپڑے پر لگا ہے تو کپڑے کو دھویا جائے، یہاں فرک اور رگڑنے سے کام نہیں چلے گا، امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اگر مذی عضو کے تناسل پر لگی ہو تو پورے عضو تناسل کو دھونا پڑے گا صرف مذی کی جگہ کو دھونے سے کام نہیں چلے گا، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کو اور ساتھ ساتھ خصیتین کو بھی دھونا پڑے گا، جو حضرات پورے ذکر کو دھلنے کی بات کرتے ہیں ان کا استدلال اغسل ذکر (۱) سے ہے کہ ذکر کا اطلاق پورے عضو پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ پورے ذکر کو دھلنا پڑے گا، امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں کل بول کر جز مراد لیا گیا ہے جس طرح جز بول کر کل مراد لیا جاتا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پورے عضو تناسل کو دھونا شرعاً نہیں؛ بلکہ علا جاً ہے، مذی کا خروج حدت اور گرمی کی وجہ سے ہوتا ہے جب پانی پورے عضو پر ڈالا جائے گا تو حدت کم ہوگی اور برودت آئے گی جس سے خروج مذی میں فائدہ ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کتاب الحج میں مسئلہ آتا ہے کہ ہدی کے جانور کے تھن میں دودھ بہت بھر جائے جس کی وجہ سے جانور کو تکلیف ہو تو وہاں کہتے ہیں اس کے تھن پر پانی چھڑکواس کے دودھ میں کمی آجائے گی جیسے وہاں پانی چھڑکنا علا جاً ہے اسی طرح یہاں پورے عضو تناسل کو دھونا علا جاً ہے، اسی طرح انٹین کو دھونا بھی علا جاً ہے یا مزید نظافت کے لئے ہے، لیکن ضروری نہیں ہے، ضروری اس حصہ کو دھونا ہے جہاں پر مذی لگی ہو۔

مذی کے سلسلے میں امام احمد کی رائے:

امام احمد سے اس سلسلے میں تین قول منقول ہیں: (۱) مذی پیشاب کی طرح ناپاک ہے (۲) مذی، منی کی طرح پاک ہے (۳) مذی ناپاک ہے؛ لیکن بجائے غسل کے نضح یعنی پانی کا چھڑک دینا کافی ہے؛ لیکن حنابلہ نے دوسرے قول کی تردید کی ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ امام احمد کی طرف یہ انتساب غلط ہے کہ وہ مذی کو منی کے مثل قرار دیتے ہیں، اگر مذی کو منی طرح قرار دیتے تو اس صورت میں مذی کو موجب غسل قرار دیتے، اور اگر مذی، منی کی طرح پاک ہے تو امام احمد پھر نضح کا حکم کیوں دیتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ یہ انتساب غلط ہے۔

جمہور کی رائے:

جمہور کے نزدیک مذی کے اندر نضح کافی نہیں ہے، بلکہ غسل ضروری ہے اس لئے کہ حضرت علی کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور نے مذی کے بارے میں فرمایا واغسل ذکرک لہذا دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ نضح کے معنی غسل کے لیا جائے تاکہ روایت میں تعارض دور ہو جائے اور کلام عرب میں جس طرح نضح کے معنی چھڑکنا آتا ہے اسی طرح غسل بھی آتا ہے۔

قولہ: حیث تری: تری مضارع معروف بھی ہے اور مجہول بھی ہے، اگر تری مجہول ہو تو یہ رأی سے ماخوذ ہوگا، جس کے معنی ظن کے ہے، تُری أي تظن اور اگر مضارع معروف ہو تو یہ روایت سے ماخوذ ہے، جس کے معنی علم اور یقین کے ہیں حیث تری أي حیث تعلم۔

(۸۵) باب فی المَنی یصیبُ الثوبَ

(۱۱۸) حَدَّثَنَا هَنَّا، نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: ضَافَ عَائِشَةُ ضَيْفٌ، فَأَمَرَتْ لَهُ بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيهَا فَاحْتَلَمَ فَاسْتَحَى أَنْ يُرْسَلَ إِلَيْهَا وَبِهَا أَثَرُ الْإِحْتِلَامِ، فَغَمَسَهَا فِي الْمَاءِ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لِمَ أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَفْرَكَهُ بِأَصَابِعِهِ، وَرَبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَصَابِعِي. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِثْلُ: سُفْيَانَ وَاحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، قَالُوا فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ: يُجْزِئُهُ الْفَرْكُ، وَإِنْ لَمْ يَغْسِلْهُ.

وهكذا رُوِيَ عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ، وَرَوَى أَبُو مَعْشَرٍ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ، وَحَدِيثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ.

(۱۱۹) حدثنا أحمد بن منيع، نا أبو معاوية، عن عمرو بن ميمون بن مهران، عن سليمان بن يسار، عن عائشة: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَيِّمًا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وحديث عائشة: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَيِّمًا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِحَدِيثِ الْفَرَكِ، وَإِنْ كَانَ الْفَرَكُ يُجْزِئُ، فَقَدْ يَسْتَحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يَرَى عَلَى ثَوْبِهِ أَثَرَهُ. (۱۲۰) قال ابن عباس: الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ فَأَمْطُهُ عَنْكَ وَلَوْ بِإِذْخَرَةٍ.

کپڑے پر منی لگ جائے تو کیا حکم ہے؟

ترجمہ: حدیث (۱۱۸) ہمام بن حارث کہتے ہیں: حضرت عائشہ کے یہاں ایک شخص مہمان بنا، حضرت عائشہ نے اس کے لئے ایک پیلی چادر کا حکم دیا وہ اس میں سویا پس اس کو بدخوابی ہوئی، پس اس کو شرم آئی کہ وہ چادر حضرت عائشہ کے پاس بھیجے، دراں حالیکہ اس میں احتلام کا نشان ہو، اس نے اس چادر کو دھو ڈالا پھر اس کو حضرت عائشہ کے پاس بھیجا، حضرت عائشہ نے فرمایا: ہماری چادر اس نے کیوں خراب کر دی، اس کے لئے یہ بات کافی تھی کہ وہ منی کو اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتا اور کبھی میں اس کو نبی ﷺ کے کپڑوں سے اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتی تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور فقہاء میں سے بہت سے حضرات مثلاً ثوری، احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے، وہ اس منی کے بارے میں جو کپڑے کو لگ جائے کہتے ہیں کہ اس کو کھرچنا کافی ہے، اگرچہ اس کو نہ دھوئے۔ اعمش کی سند کی طرح منصور (بھی) ابراہیم سے وہ ہمام سے وہ عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور ابو معشر اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، ابراہیم سے وہ ہمام سے وہ اسود سے وہ حضرت عائشہ سے (گویا منصور کی سند میں حضرت عائشہ کے شاگرد ہمام ہیں اور ابو معشر کی سند میں حضرت عائشہ کے شاگرد اسود ہیں) اور اعمش کی حدیث زیادہ صحیح ہے۔ حدیث (۱۱۹) حضرت عائشہ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم کے کپڑے پر سے منی دھوئی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت عائشہ کی یہ حدیث جس میں منی دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کے مخالف نہیں ہے، جس میں کھرچنے کا ذکر ہے (کیوں کہ) اگرچہ کھرچنا کافی ہے؛ لیکن کبھی آدمی اس کو پسند کرتا ہے کہ اپنے کپڑے پر منی کا اثر نہ دیکھے۔

حدیث (۱۲۰) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں منی ناک کی رینٹ کی طرح ہے پس اس کو اپنے کپڑے سے دور کر دو اگرچہ اذخر گھاس کے ذریعہ ہو۔

فقہاء کے مذاہب:

منی پاک ہے یا ناپاک؟ اور اگر ناپاک ہے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟
امام شافعی اور امام احمد کا اصح قول یہ ہے کہ منی پاک ہے مطلقاً، ایک قول یہ نقل کیا جاتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عورت کی منی ناپاک اور مرد کی منی پاک ہے، مگر امام نووی نے اس کو شاذ کہا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کی منی ناپاک ہے، نووی کہتے ہیں کہ یہ اس سے بھی زیادہ شاذ ہے، صحیح قول یہ ہے کہ دونوں کی منی پاک ہے، اسی طرح حیوان کی منی کے بارے میں بھی مختلف قول ہے (۱) مطلقاً ناپاک (۲) ماکول اللحم کا پاک، غیر ماکول اللحم کا ناپاک (۳) ہر جانور کی منی پاک ہے اور یہی قول رائج ہے سوائے کتے اور خنزیر کے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے نزدیک منی ناپاک ہے، البتہ طریقہ تطہیر میں ان کے درمیان بھی اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک تر منی ہو تو اس کو دھو دینا اور خشک منی ہو تو اس کو رگڑ دینا کافی ہے، امام مالک فرک کے قائل نہیں ہیں، بلکہ منی کو ہر حال میں دھونا ضروری ہے، جہاں فرک کی روایت آتی ہے، امام مالک اس کی تاویل کرتے ہیں کہ فرک کے معنی دلک کے ہیں یعنی رگڑ رگڑ کر دھونا۔

اختلاف کی بنیاد:

چونکہ منی کے بارے میں دو طرح کی روایت آتی ہے فرک کی اور غسل کی، امام شافعی فرک کو مانتے ہیں اور غسل کو استحب اور نظافت پر محمول کرتے ہیں، گویا وہ فرک کو دلیل طہارت بناتے ہیں کہ فرک کی روایت اس بات کی دلیل ہے کہ منی پاک ہے، گویا بنیاد ان کے یہاں فرک ہے، ہمارے یہاں غسل اور فرک دونوں دلیل نجاست ہے، امام شافعی نجاست کے اندر مقدار معفو عنہ کے قائل نہیں ہیں یعنی نجاست کی کوئی مقدار ان کے یہاں معاف نہیں ہے، قلیل ہو یا کثیر کوئی ناپاکی معاف نہیں ہے، ہمارے نزدیک قدر درہم معفو عنہ ہے اور قدرے درہم سے زیادہ معاف نہیں ہے، چوں کہ امام شافعی کا

نظریہ ہے کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، اگر منی کو ناپاک ہم کہیں تو فرک کسی طرح جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ فرک کے بعد کچھ نہ کچھ حصہ نجاست کا رہ جاتا ہے مکمل ازالہ نہیں ہوتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر منی ناپاک ہو تو فرک کی اجازت ہی نہ ہوتی، کیوں کہ فرک سے پوری نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے، قلیل مقدار باقی رہ جاتی ہے اور نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، لہذا ہم منی کو ناپاک نہیں کہہ سکتے ہیں، گویا انہوں نے اپنا ضابطہ بنا لیا ہے کہ ہمارے نزدیک نجاست کی کوئی مقدار بھی معاف نہیں ہے اور حدیث کو انہوں نے اپنے اصول پر ڈھالا ہے، حالانکہ اپنے اصول کو حدیث پر ڈھالنا چاہئے، ضابطہ کو حدیث کے تابع ہونا چاہئے نہ کہ حدیث کو ضابطہ کے تابع بنانا چاہئے۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق:

ابن حجر کے شاگرد، حافظ سخاوی کے قول کے مطابق ابن حجر احناف کے لئے شمشیر برہنہ ہیں کبھی بھی احناف کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ منی کے باب میں غسل اور فرک یہ دونوں روایت متعارض ہے اور اس تعارض کو احناف بھی آسانی سے دور کر سکتے ہیں اور شوافع بھی آسانی سے دور کر سکتے ہیں، احناف یہ تطبیق دیں گے کہ غسل کا تعلق ہے ترمی سے اور فرک کا تعلق ہے خشک منی سے، اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے گی، شوافع اس طرح تطبیق دیں گے کہ فرک دلیل ہے طہارت کی اور غسل دلیل ہے نفاذ کی، یعنی منی پاک تو ہے؛ لیکن نفاذ اس میں ہے کہ اس کو دھولینا چاہئے، دونوں حضرات کی تطبیق بیان کر کے ابن حجر احناف کی تطبیق پر چوٹ کرتے ہیں کہ شوافع کی تطبیق اولیٰ اور بہتر ہے عقل کے اعتبار سے بھی اور نقل کی اعتبار سے بھی اور احناف کی تطبیق عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہے، اگر منی کو ناپاک مانا جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ منی پیشاب، پانچانہ، خون کی طرح ناپاک ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ جس طرح احناف منی کے اندر فرک کی اجازت دیتے ہیں، کیا پیشاب، پانچانہ، خون کے اندر بھی فرک کی اجازت دیتے ہیں؟ اگر منی، پیشاب، پانچانہ کی طرح ناپاک ہے تو جیسے وہاں فرک کو کافی نہیں سمجھتے غسل کو ضروری قرار دیتے ہیں، اسی طرح منی کے اندر بھی فرک کو کافی نہیں سمجھنا چاہئے، یہ کیا بات ہے کہ کہیں ناپاکی میں فرک کو کافی قرار دیتے ہیں اور کہیں ناپاکی میں فرک کو کافی قرار نہیں دیتے؟

احناف کا مسلک قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے:

احناف کے مسلک کے مطابق قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جیسے دیگر نجاست میں فرک کافی نہیں ہے، منی میں بھی فرک کافی نہیں ہونا چاہئے، لہذا احناف کی تطبیق قیاس کے خلاف ہے، اسی طرح احناف کی تطبیق نقل کے بھی خلاف ہے، صحیح

ابن خزیمہ میں حضرت عائشہ کی روایت ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں منیٰ کو اگر تر ہوتی تھی تو اس کو پتے سے پوچھ دیتی تھی اور خشک ہوتی تھی تو اس کو رگڑ دیتی تھی، دیکھو یہاں حضرت عائشہ ترمذی کو پوچھ دیتی تھی حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ ترمذی میں پوچھنا کافی نہیں ہے، غسل ضروری ہے، معلوم ہوا کہ احناف کا نظریہ نقل کے بھی خلاف ہے، البتہ احناف یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ اگر منیٰ پاک ہے تو پھر غسل کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب حافظ دیتے ہیں کہ غسل کی روایت نظافت کے لئے ہے یعنی منیٰ پاک تو ہے؛ لیکن دیکھنے میں گھن معلوم ہوتی، اس لئے اس کو صاف کر دینا چاہئے جیسے بلغم پاک ہے، لیکن گھنونی چیز ہے اس لئے اس کو صاف کیا جاتا ہے، پس یہ دھونا نظافت کی وجہ سے ہے نجاست کی وجہ سے نہیں ہے۔

علامہ عینی کی تحقیق:

یہ تو حافظ کا اعتراض ہے احناف کے اوپر، ایک ہی وقت میں بخاری کی دو شرح لکھی جا رہی تھی، فتح الباری اور عمدۃ القاری؛ لیکن عجیب اتفاق یہ ہے کہ حافظ کیا لکھ رہے ہیں عینی کو معلوم ہے اور عینی کیا لکھ رہے ہیں حافظ کو معلوم ہے، حافظ کے یہ اعتراضات عینی تک پہنچے، اس پر عینی جواب دیتے ہیں کہ حافظ کا یہ کہنا کہ فرک اور غسل کی روایت میں تعارض ہے، غلط ہے، دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں روایت دلیل نجاست ہے، البتہ طریقہ تطہیر ایک غسل ہے اور ایک فرک ہے اور یہ کہنا کہ فرک میں نجاست کا کچھ حصہ رہ جاتا ہے تو فرک کی صورت میں پاکی کیسے ہوگی؟ اس کا جواب علامہ عینی یہ دیتے ہیں کہ بتاؤ کوئی کہہ سکتا ہے کہ پانچخانہ پاک ہے؟ پانچخانہ میں تو سب لوگ قائل ہیں کہ استنجاء بالجر جائز ہے اور استنجاء بالجر سے کچھ نہ کچھ ناپاکی رہ جاتی ہے تو کیا حافظ کہہ سکتے ہیں اور استنجاء بالجر پانچخانہ کے پاکی کی دلیل ہے؟ پس جیسے آپ یہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالجر پانچخانہ کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فرک منیٰ کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ موزے میں نجاست لگ جائے تو پوچھ دو، تلوار میں نجاست لگ جائے تو پوچھ دو تو پاک ہو جائے گا کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ موزے اور تلوار میں نجاست کا پوچھنا نجاست کے پاک ہونے کی دلیل ہے؟ آپ یہاں یہی کہیں گے کہ نجاست تو ناپاک ہے، البتہ شریعت کے نزدیک یہ بھی طہارت کا ایک طریقہ ہے، معلوم ہوا کہ فرک دلیل طہارت نہیں، دلیل نجاست ہے، جیسے کہ استنجاء بالجر دلیل نجاست ہے، نجاست کی کوئی مقدار معاف ہے یا نہیں؟ یہاں شوافع کی گرفت ہوتی ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ پھر آپ کے نزدیک استنجاء بالجر کیسے جائز ہے؟ جب کہ تھوڑی نجاست وہاں باقی رہ جاتی ہے، لہذا استنجاء بالجر سے معلوم ہوتا ہے کہ

نجاست کا کچھ حصہ معاف ہے، اسی وجہ سے امام ترمذی کہتے ہیں کہ امام شافعی نے اس معاملے میں بڑی سختی کی ہے۔

ابن حجر کے دوسرے اعتراض کا جواب:

ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر منی ناپاک ہے جس طرح پیشاب پانچخانہ ناپاک ہے تو جس طرح منی میں غسل اور فرک دونوں جائز ہے، کیا احتاف پیشاب، پانچخانہ میں بھی فرک کی اجازت دیتے ہیں؟ جب پیشاب، پانچخانہ کے ناپاک ہونے کی وجہ سے اس میں فرک کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح منی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے اس میں بھی فرک کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، آخر دونوں کی ناپاکی میں فرق کیوں؟ علامہ عینی کہتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ اگر قیاس کے خلاف روایت آجائے تو قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے، روایت پر عمل کیا جاتا ہے، خون اور پیشاب اور پانچخانہ کے بارے میں کہیں فرک کی روایت نہیں آئی ہے، لیکن منی کے بارے خلاف قیاس فرک کی روایت آئی ہے، اس لئے ہم مجبور ہیں یہ کہنے پر کہ منی میں فرک کافی ہے، اگر پیشاب، پانچخانہ کے سلسلے میں فرک کی روایت آتی تو وہاں بھی ہم اس کے قائل ہو جاتے اور اگر منی میں بھی فرک کی روایت نہ ہوتی تو ہم یہاں بھی اس کے قائل نہ ہوتے، کیوں کہ یہاں بھی قیاس کا تقاضہ یہی ہے؛ لیکن خلاف قیاس منی میں فرک کی روایت آگئی اس لئے ہم نے قیاس کو چھوڑ کر روایت پر عمل کر لیا ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

حافظ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں تو ترمذی کو بھی پونچھنے کا حکم دیا گیا ہے، اس کا جواب علامہ ترکمانی نے دیا ہے کہ ابن خزیمہ کی حدیث میں دو خرابی ہے، ایک خرابی یہ ہے کہ راوی اس میں عکرمہ بن عمار ہیں، امام بخاری، یحییٰ بن سعید قطان اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور احکام کی روایت میں ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں ایک راوی عبد اللہ بن عبید اللہ ہے اس کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں ہے، لہذا سند میں بھی انقطاع ہے، گویا ابن خزیمہ کی یہ روایت متکلم فیہ اور ضعیف ہے۔

غسل طہارت کے لئے ہے یا نظافت کے لئے:

حافظ نے ایک بات یہ کہی ہے کہ غسل یہ نظافت کے لئے ہے؛ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ نظافت کے لئے نہیں طہارت کے لئے ہے، اس لئے کہ روایت میں منی کو دھونے کے سلسلے میں امر کا صیغہ آیا ہے، حضرت عمر کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور سے پوچھا یا رسول اللہ اگر مجھے رات میں جنابت لاحق ہو جائے تو کیا میں جنابت کی حالت میں سو سکتا

ہوں؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں سو سکتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اپنے اعضاء تناسل کو دھولیں، واغسل ذکرك (۱) اور واغسل امرکا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے پس امرکا صیغہ بتا رہا ہے کہ دھونا ضروری ہے، آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ نظافت کے لئے ہے استحباب کے لئے ہے۔

آخری بات:

ہم شوافع سے پوچھتے ہیں اگر منی پاک ہے تو کوئی ایک روایت ایسی پیش کر دو کہ حضور نے زندگی میں کبھی منی والے کپڑے میں بغیر دھوئے یا بغیر رگڑے آپ نے نماز پڑھی ہو، حالانکہ حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ میں ہمیشہ آپ ﷺ کے منی والے کپڑے کو دھوتی تھی یا رگڑتی تھی (۲) تب آپ ﷺ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے، معلوم ہوا کبھی بھی آپ نے منی والے کپڑے میں نماز نہیں پڑھی ہے۔

منی کی پاکی کے سلسلے میں شوافع کی لن ترانی:

شوافع منی کی پاکی کے سلسلے میں عجیب مہمل مہمل باتیں کرتے ہیں، ان مہمل باتوں کے سلسلے میں علامہ نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے منی کے پاک ہونے کے سلسلے میں ایسی باتیں ذکر کی ہیں کہ اس میں لگنا اپنے وقت کو ضائع کرنا سمجھتا ہوں اور اس کے بارے میں کچھ لکھنا اپنے کاغذ کو خراب کرنے کے ہم معنی ہے، منی کی پاکی کے سلسلے میں شوافع نہیں خود امام شافعی کتاب الام میں لکھتے ہیں کہ منی پاک ہے، اس لئے کہ یہ منی انبیاء کی اصل ہے، اسی منی سے انبیاء کی پیدائش ہوئی، اب اگر آپ کہیں کہ منی ناپاک ہے تو کتنی بڑی گستاخی ہوگی کہ انبیاء کی اصل ناپاک ہے، کہا جاتا ہے کہ انسان، فرشتے اور جنات سے افضل ہے بڑی نانصافی کی بات ہے کہ مفضول جنات اور فرشتہ کی اصل نار اور نور پاک ہو اور افضل انسان کی اصل منی ناپاک ہو۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

ہم امام شافعی سے پوچھتے ہیں اگر یہی بات ہے تو منی کو کیوں دیکھتے ہیں، منی کی اصل تو خون ہے، خون سے ہی

(۱) السنن الكبرى للنسائي باب ذكر اختلاف الناقليين، رقم الحديث: ۹۰۰۶

(۲) بعض روایت میں ہے کہ دھوتی تھی اور بعض روایت میں ہے کہ رگڑتی تھی، عن عائشة قالت كنت افركه من ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه شرح معاني الآثار باب حكم المنى هل هو طاهر أم نجس، رقم الحديث: ۲۸۶، وعن عائشة قالت كنت اغسل المنى من ثوب رسول الله ﷺ ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء شرح صحيح البخاري لابن بطال باب إذا غسل الجنابة،

منی بنتی ہے تو کہنا چاہئے کہ انبیاء کی اصل خون ہے تو کیا آپ خون کو پاک کہتے ہیں؟ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نہیں ہم خون کو پاک نہیں کہتے تو جب منی کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین ہوتی ہے تو جو منی کی اصل ہے اس کو ناپاک کہنے میں تو انبیاء کی اور توہین ہوگی، لہذا آپ کو خون کے بارے میں بھی کہنا چاہئے کہ وہ پاک ہے، دوسری بات چلئے ہم مان گئے کہ انبیاء علیہم السلام کی وجہ سے منی کو پاک کہتے ہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ منی رحم مادر میں جاتی ہے اور وہاں جانے کے بعد اب وہ خون بن جاتی ہے اب وہ پاک ہے یا ناپاک ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ ناپاک ہو گیا، تو ہم کہتے ہیں کہ انبیاء کی اصل تو یہ بھی ہے اس منی سے خون بنا تو ناپاک ہے، تو اگر منی کو ناپاک کہنا انبیاء کی توہین ہے تو جو منی رحم مادر میں جا کر خون بنا اس کو بھی ناپاک کہنا انبیاء کی توہین کی ہے، جب رحم مادر میں بچہ تیار ہو جاتا ہے تو حیض کا خون اس کی خوراک بنتی ہے، حیض کا خون تمام لوگوں کے نزدیک ناپاک ہے، منی کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین ہوتی ہے تو حیض کا خون جو انبیاء کی خوراک ہے اس کو ناپاک کہنے میں انبیاء کی توہین نہیں ہو رہی ہے؟

منی کی ناپاکی پر قرآن سے دلیل:

بعض حضرات نے هو الذي خلق من الماء بشرا (۱) سے منی کی پاکی پر استدلال کیا ہے، اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے منی کو پانی سے تشبیہ دیا ہے اور پانی پاک ہے، لہذا منی بھی پاک ہے، لیکن احناف کہتے ہیں قرآن میں ہے واللہ خلق کل دابة من ماء (۲) اللہ نے دابہ کی پیدائش پانی سے کیا ہے، کیا شوائع اس کے قائل ہیں کہ دابہ کی پیدائش پاک چیز سے ہوئی ہے، اسی طرح قرآن میں ہے: من ماء مهين (۳) ہم نے انسان کو ذلیل پانی سے پیدا کیا ہے، بتاؤ کیا پاک چیز کو ذلیل کہا جائے گا؟ یہ ذلت سے اس کی ناپاکی کی طرف اشارہ ہے، پاکی کی طرف نہیں ہے۔

تشریع اور تکوین میں فرق:

تخلیق کا تعلق تکوینات سے ہے اور کسی چیز کا پاک و ناپاک ہونا اس کا تعلق تشریعیات سے ہے، تکوین اور تشریع دونوں الگ الگ چیز ہے، مثال کے طور پر کسی معصوم بچے کو قتل کرنا حرام ہے، یہ تشریع ہے؛ لیکن حضرت خضر نے ایک معصوم بچے کو قتل کر دیا تھا اب کوئی کہنے لگے کہ حضرت خضر نے ایک معصوم بچے کو قتل کیا، اس لئے ہم بھی معصوم بچے کو قتل کریں گے تو اس سے کہا جائے گا کہ معصوم بچے کا قتل کرنا یہ تکوینات سے متعلق ہے، اللہ تعالیٰ نے ایک خاص بچے کے بارے میں ان کو وحی بھیجی کہ اگر یہ زندہ رہا تو آگے چل کر کافر بنے گا اور اپنے ماں باپ کو بھی کافر بنائے گا، اس لئے اس کو قتل کر دو، اسی

لئے انہوں نے کہا تھا ما فعلته عن أمري میں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کیا ہے جو کچھ کیا ہے اللہ کے حکم سے کیا ہے، پس منی کا ناپاک ہونا یہ تشریع سے متعلق ہے اور منی سے انسان کا پیدا ہونا یہ تکوین سے متعلق ہے، دونوں کو ایک دوسرے سے جوڑنا غلط ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

منی کے ناپاک ہونے کے دلائل:

(۱) صحیحین کی روایت سلیمان بن یسار سے ہے: کہتے ہیں کہ میں نے عائشہ صدیقہؓ سے منی کے بارے میں دریافت کیا حضرت عائشہؓ نے فرمایا کنت أغسل المنى من ثوب رسول الله ﷺ ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء (۱) یہاں غسل کا لفظ ہے۔

(۲) بخاری و مسلم کی روایت حضرت میمونہ سے ہے کہ آں حضور ﷺ غسل جنابت میں اپنی شرم گاہ کو دھوتے تھے اور پھر ہاتھ کو مٹی سے مانجھتے تھے (۲) مٹی سے مانجھنا یعنی طہارت میں مبالغہ کرنا بظاہر منی کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے، علامہ شوق نیوی نے آثار السنن میں اس روایت سے منی کی نجاست پر استدلال کیا ہے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ میرے والد نے آنحضور سے پوچھا کہ کبھی میں رات میں جنبی ہو جاتا ہوں کیا حالت جنابت میں سو سکتا ہوں، آپ نے فرمایا: توضأ واغسل ذكرك ثم نم وضو کرو، شرم گاہ کو دھوؤ پھر سو جاؤ، یہاں بھی واغسل ذكرك امر کا صیغہ ہے۔

(۴) موطا امام مالک میں روایت ہے کہ حضرت معاویہ نے ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ سے دریافت کیا کہ حضور ﷺ جس کپڑے کو پہن کر جماع کرتے تھے کیا اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھ لیا کرتے تھے؟ حضرت ام حبیبہ نے فرمایا ہاں، جب کہ اس پر نجاست نہیں ہوتی تھی، تب آپ نماز پڑھتے تھے اور اگر نجاست ہوتی تھی تو بغیر دھوئے ہوئے نماز نہیں پڑھتے تھے۔ (۳)

(۵) ابن مندہ، طحاوی، مسند بزاز، بیہقی، دارقطنی کی روایت ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں: کنت أفرك المنى

(۱) شرح البخاري لابن بطلال باب إذا غسل الجنابة، رقم الحديث: ۸۹

(۲) عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت لرسول الله ﷺ ماء يغتسل به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين مرتين أو ثلاثا ثم أفرغ بيمينه على شماله وغسل مذاكيره ثم ذلك يده بالأرض ثم مضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه وغسل رأسه ثلاثا ثم أفرغ على جسده ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه صحيح البخاري، باب تفريق الغسل والوضوء، رقم الحديث: ۲۵۶

(۳) عن معاوية أنه سئل أخته أم حبيبة زوج النبي ﷺ كان رسول الله ﷺ يصلى في الثوب الذي يجامع فيه قالت نعم إذا لم يرى فيه أذى سنن ابن ماجه باب الصلاة في الثوب الذي يجامع فيه، رقم الحديث: ۵۴۰

من ثوب رسول الله إذا كان يابساً وأغسله إذا كان رطباً (۱) ان تمام روایت سے منی کا ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آثار صحابہ سے استدلال:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر کا قول ہے منی تر ہو تو دھو ڈالو خشک ہو تو رگڑ دو اور اگر نظر نہ آوے تو پانی کی چھینٹ مار دو، معلوم ہوا کہ دھونا ضروری ہے۔ (۲)

(۲) طحاوی میں حضرت عائشہ کا قول ہے اگر منی کو تم دیکھ رہے ہو تو دھو ڈالو اور اگر نظر نہ آوے تو پانی کی چھینٹ مارو۔ (۳)

(۳) حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ ہے منی جس حصہ پر دکھائی دے اس حصہ کو دھو لو اور اگر نظر نہ آوے تو پورے کپڑے کو دھو لو (۴) اسی طرح حضرت جابر اور حضرت انس سے بھی منی لگے ہوئے کپڑے کو دھونے کا حکم منقول ہے، گویا پانچ صحابہ کے فتاویٰ اور پانچ مرفوع حدیث سے امام صاحب کی تائید ہو رہی ہے۔

باب کی توجیہ:

ہمام بن حارث کی روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوا، حضرت عائشہ نے ان کو اوڑھنے کے لئے زرد رنگ کی چادر دی، اتفاق سے ان کو احتلام ہو گیا، انہوں نے حیاء کی وجہ سے برا سمجھا کہ جس چادر میں داغ ہو اس کو حضرت عائشہ کے پاس اس طرح بھیج دیا جائے اس لئے انہوں نے دھبہ کو دھو دیا، دھونے کی وجہ سے چادر کا رنگ گر گیا اور دیکھنے میں خراب معلوم ہونے لگا، اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا میرے چادر کو خراب کیوں کیا؟ اگر اس میں منی وغیرہ کچھ لگ گئی تھی تو رگڑ دینا کافی تھا دھونے کی ضرورت نہیں تھی اور دلیل پیش کی کہ بسا اوقات میں نبی ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی اس سے امام ترمذی استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ منی پاک ہے اگر ناپاک ہوتی تو فرک سے کام نہیں چلتا،

(۱) سنن دارقطنی باب ماورد فی طهارة المنی، رقم الحدیث: ۴۴۹

(۲) عن خالد بن أبي عزة قال سئل رجل عمر بن الخطاب فقال إن كان رطباً فاغسله وإن كان يابساً فاحككه وإن خفي عليك فارششه، مصنف ابن أبي شيبة باب من قال يجزئك أن تفركه من ثوب، رقم الحدیث: ۹۲۸

(۳) عن عائشة أنها قالت في المنی إذا أصاب الثوب إذا رأيته فاغسله وإن لم تره فانضحه، طحاوي باب حكم المنی هل هو طاهر أم نجس، رقم الحدیث: ۱۵۹

(۴) شرح معاني الآثار، باب حكم المنی، رقم الحدیث: ۲۹۷

حالانکہ یہ استدلال ان کا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ فرک بھی دلیل نجاست ہے اور فرک شریعت میں تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔
قوله ضاف عائشة ضيف: ضیف ایک مبہم غیر متعین مہمان ہیں؛ لیکن ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیف سے مراد خود ہمام بن حارث کی ذات ہے (۱) گویا وہ اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کر رہے ہیں کہنا چاہئے کہ حضرت عائشہ کے یہاں میں ہی مہمان ہوا۔
مسلم کی روایت:

مسلم کی دور روایت ہے: ایک روایت میں ہے رجل مبہم کہ حضرت عائشہ کے یہاں ایک مبہم آدمی مہمان ہوئے (۲) دوسری روایت ہے کہ حضرت عائشہ کے مہمان عبداللہ بن شہاب خولانی بنے (۳) اب یہ رجل مبہم یا تو ہمام بن حارث ہیں جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں ضیف سے مراد ہمام بن حارث ہیں، گویا دو مہمان ہو گئے ایک ہمام بن حارث اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی یہ دونوں حضرت عائشہ کے مہمان بنے۔

قوله هكذا روى عن منصور: جس طرح اعمش نے ابراہیم نخعی سے فرک والی روایت نقل کی ہے اسی طرح منصور بن معمر بھی ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہیں، لہذا منصور، اعمش کے متابع ہو گئے۔

قوله روى أبو معشر هذا الحديث: ابو معشر نے بھی اس حدیث کو ابراہیم نخعی سے روایت کیا ہے، یہ ابراہیم نخعی کے تیسرے شاگرد ہیں جو ابراہیم سے وہ اسود سے اور وہ حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں، آگے امام ترمذی کہتے ہیں کہ اعمش کی حدیث اصح ہے یعنی ابو معشر کی حدیث غیر اصح ہے، اس لئے وہ قابل قبول نہیں ہے، کاش امام ترمذی ابو معشر کی روایت کے الفاظ نقل کر دیتے تو ہم بھی دیکھتے کہ ان کی روایت میں کیا خرابی ہے؟ لیکن ان کی روایت کے بارے میں امام ترمذی نے کچھ بھی نقل نہیں کیا ہے، ہمیں غور کرنا چاہئے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ترمذی ان سے ناراض ہیں، امام مسلم ابو معشر کی روایت کے الفاظ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فرمایا یجزئک إذا رأیت أن تغسل مکانہ اگر تم کپڑے میں منی کا اثر دیکھتے تو اس کی جگہ کو دھو دیتے، یہاں دیکھو ابو معشر کی روایت میں غسل کا ذکر ہے، اسی وجہ سے امام ترمذی ان سے ناراض ہیں، ہم پوچھتے ہیں ابو معشر کی حدیث کو غیر اصح کہنے کی کیا وجہ ہے؟ کیا ابو معشر ضعیف راوی ہیں؟

(۱) سنن أبي داؤد، باب المنبي يصيب الثوب، رقم الحديث: ۳۷۱

(۲) عن الأسود أن رجلا نزل بعائشة الخ صحيح المسلم، باب حكم المنى، رقم الحديث: ۱۰۵

(۳) عن عبد الله بن شهاب الخولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلمت في ثوبي الخ صحيح المسلم، باب حكم المنى،

اس کی تو کوئی جرأت نہیں کر سکتا ہے کیوں کہ ابو معشر بخاری و مسلم کے راوی ہیں پھر ابو معشر کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کا اتفاق ہے کہ وہ ثقہ راوی ہیں، پھر ان کی روایت غیر اصح کیوں ہے؟ ایک تو امام ترمذی کی یہ جرح جرح مبہم ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں، دوسری بات ابو معشر کے تین متابع امام مسلم نے ذکر کئے ہیں، ایک متابع منصور ہیں دوسرے متابع مغیرہ ہیں، تیسرے واصل الاحدب ہیں، ان تینوں سے ابو معشر کی طرح غسل کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، چوتھا متابع امام ابو داؤد نے ذکر کیا ہے حماد بن ابی سلیمان جو امام ابو حنیفہ کے استاذ ہیں وہ بھی ابو معشر کے متابع ہیں، گویا ابو معشر کے چار متابع ہیں، پس امام ترمذی کا یہ کہنا کتنا حقیقت اور واقع کے خلاف ہے کہ اعمش کی حدیث اصح اور ابو معشر کی حدیث غیر اصح ہے، اگر امام ترمذی منصور کی متابعت کی وجہ سے اعمش کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں تو یہاں ابو معشر کے چار متابع ہیں، لہذا اصح ابو معشر کی روایت کو ہونا چاہئے نہ کہ اعمش کی روایت کو۔

تیسری بات: ہمیں معنی پر بھی غور کرنا چاہئے، معنی کے اعتبار سے اعمش اور ابو معشر کی روایت میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ابھی ہم نے واضح کیا کہ حضرت عائشہ کے پاس دو مہمان آئے تھے، ایک ہمام بن حارث، اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی، ہم دونوں روایت میں تطبیق دے سکتے ہیں کہ ایک مہمان کو حضرت عائشہ نے کہا ان تفکر کہ کہ تم منی کو کھرچ دیتے، دوسرے مہمان کو ہدایت کی کہ منی کی جگہ کو دھو لیتے، لہذا دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے دو واقعہ ہے اور دو الگ الگ زمانہ میں پیش آیا، ایک کو فرک کی ہدایت دی اور ایک کو غسل کی ہدایت دی، لہذا معنی کے اعتبار سے بھی امام ترمذی کا اعمش کی روایت کو اصح کہنا زبردستی ہے۔

قولہ حدیث عائشہ: حضرت عائشہ کی حدیث کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی یہ روایت امام ترمذی کے مذہب کے خلاف پڑ رہی ہے، اس لئے تاویل کر رہے ہیں کہ یہ روایت حدیث فرک کے معارض نہیں ہے، کیوں کہ فرک سے بھی کام چل جاتا ہے، البتہ غسل کرنا مستحب ہے، تاکہ غسل کی وجہ سے داغ دھبہ کا مکمل ازالہ ہو جائے، لیکن ہم کہتے ہیں اگر غسل صرف مستحب ہے تو زندگی میں ایک مرتبہ آپ ضرور دھونا چھوڑ دیتے؛ لیکن یہاں غسل یا فرک پر مواظبت ہے اس کو مستحب کیسے کہا جاسکتا ہے؟ مواظبت تو وجوب کی دلیل ہے۔

قولہ قال ابن عباس: امام ترمذی نے اپنے مسلک کی تائید کے لئے عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ منی بمنزلہ مخاط یعنی بلغم کے ہے اور بلغم پاک ہے، اس لئے منی بھی پاک ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ تشبیہ کے اندر من کل الوجہ مشابہت ضروری نہیں ہے کسی ایک جز میں بھی مشابہت ہو تو تشبیہ دینا کافی ہے، چنانچہ زید

کالا سد بولتے ہیں اس بنیاد پر کہ شجاعت میں مشابہت ہے چاہے دیگر چیزوں میں مشابہت پائی جائے یا نہ پائی جائے، یہاں منی کو بلغم کی طرح کہا گیا ہے اس میں بلغم کے ہر ہر جز میں مشابہت ضروری نہیں ہے بلکہ یہاں منی کو بمنزلہ المخطاط کہا گیا ہے، محض چکناہٹ کے اعتبار سے پاک ہونے کے اعتبار سے نہیں یا یہ کہ یہ مخطاط کے مشابہ ہے گھنونا ہونے کے اعتبار سے جس طرح بلغم گھنونی چیز ہے اسی طرح منی بھی گھنونی چیز ہے، عبد اللہ بن عباس پاکی کے اعتبار سے تشبیہ نہیں دے رہے ہیں اس لئے کہ آگے فرماتے ہیں فامطه عنك کہ منی کو ہرگز باقی نہ رکھنا اس کو نکال دو یہ امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے اگر یہ پاک چیز ہے تو اس کو صاف کرنے کے لئے اتنی تاکید کی کیا ضرورت تھی؟

شوافع کی دلیل:

دارقطنی کی روایت ہے ابن عباس سے کہ حضور سے منی کے بارے میں پوچھا گیا کہ اگر کپڑے میں لگ جائے تو کیا کرنا چاہئے تو آپ نے فرمایا کہ منی تو بمنزلہ لعاب اور بلغم ہے اس کو کسی پتہ یا گھاس سے صاف کر لینا چاہئے (۱) شوافع کہتے ہیں اگر منی ناپاک ہوتی تو آپ پوچھنے کا حکم نہ دیتے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی کی اس روایت پر کلام کیا گیا ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، بلکہ موقوفاً صحیح ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام ترمذی نے اس کو ابن عباس کے مقولہ کے طور پر ذکر کیا ہے اور ابن عباس کا یہ مقولہ ہمارے خلاف حجت نہیں ہے اس لئے کہ صحابہ کا مقولہ اس وقت معتبر ہے جب کہ وہ مرفوع حدیث کے خلاف نہ ہو اور ابن عباس کا قول پانچ مرفوع روایت اور پانچ آثار صحابہ کے خلاف ہے۔

(۸۶) باب فِي الْجُنْبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

(۱۲۱) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنْبٌ، وَلَا يَمَسُّ مَاءً. حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا وَكِيعٌ عَنْ سَفِيَّانَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ نَحْوَهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهَذَا قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَغَيْرِهِ. وَقَدْ رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ. وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْأَسْوَدِ.

وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ هَذَا الْحَدِيثَ شُعْبَةُ وَالثَّوْرِيُّ وَغَيْرُ وَاحِدٍ، وَيَرَوْنَ أَنَّ هَذَا غَلَطٌ مِنْ أَبِي إِسْحَاقَ.

جنبی کے لئے غسل کئے بغیر سونے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۲۱) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جنابت کی حالت میں سوتے تھے اور پانی کو بالکل ہاتھ نہیں لگاتے تھے۔

یہ اعمش کی روایت ہے، ابواسحاق سے اور سفیان ثوری ان کے متابع ہیں وہ بھی ابواسحاق سے اسی طرح روایت کرتے ہیں امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ سعید بن المسیب وغیرہ کا قول ہے اور متعدد حضرات نے اسود سے یہ حدیث روایت کی ہے وہ حضرت عائشہ سے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ سونے سے پہلے وضو کیا کرتے تھے اور یہ روایت ابواسحاق کی روایت سے اصح ہے اور ابواسحاق سے یہ حدیث شعبہ اور ثوری اور ان کے علاوہ بھی روایت کرتے ہیں اور ان سب کا خیال ہے کہ یہ ابواسحاق کی غلطی ہے

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی غسل کے بغیر سو سکتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وضو کے بغیر سو سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں وضو کرنا مستحب ہے وضو کے بغیر بھی سو سکتا ہے، صرف ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ وضو کرنا ضروری ہے۔

داؤد کی ظاہری کی دلیل:

داؤد ظاہری ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں وضو کا ذکر ہے جیسے صحیحین کی روایت ہے کہ حضرت عمر نے سوال کیا یا رسول اللہ میں جنابت کی حالت میں سو سکتا ہوں تو آپ نے فرمایا تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَ ثَمَ نَمَ (۱) یہاں تَوَضَّأْ امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اگلے باب میں روایت ہے آپ نے ارشاد فرمایا نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ گویا آپ نے سونے کے لئے وضو کی شرط لگا دی، جمہور ان دونوں روایات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تَوَضَّأْ میں امر استحباب کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو کسی نے وضو کے لئے پانی پیش کیا تو آپ نے فرمایا مجھے نماز کے لئے وضو کا حکم ملا ہے نماز کے علاوہ وقت کے لئے ضروری نہیں سونا یہ بھی نماز نہیں ہے

اس لئے اس کے لئے وضو کیسے ضروری ہوگا؟ حضرت عمر کی دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ ابن حبان میں یہی روایت ہے اس میں إن شاء کا لفظ ہے اگر واجب ہوتا تو إن شاء کا لفظ نہ بولا جاتا۔
جمہور کی دلیل:

باب کی روایت جمہور کا مستدل ہے کہ آپ جنبی ہوتے اور سو جاتے تھے اور بالکل پانی نہیں چھوتے تھے ولا یمس ماء نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے رہا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ جنبی ہوتے اور پانی کا بالکل استعمال نہیں کرتے تھے نہ وضو کرتے تھے نہ غسل کرتے تھے۔

قوله عن عائشة: امام ترمذی حضرت عائشہ کی دوسری روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ سونے سے پہلے وضو کرتے تھے دیکھو پہلی روایت میں ہے کہ بالکل پانی کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے نہ وضو کرتے تھے اور نہ غسل کرتے تھے اور اس روایت میں ہے کہ وضو کرتے تھے گویا دونوں روایت میں تعارض ہو گیا، امام ترمذی نے ترجیح کی صورت یہ نکالی کہ یہ روایت ابواسحاق کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابواسحاق سے شعبہ، ثوری وغیرہ اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور وہ سب حضرات کہتے ہیں کہ لا یمس ماء یہ ابواسحاق کی غلطی ہے، ابن منذر نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ ابواسحاق کی روایت کے غلط ہونے پر محدثین کا اجماع ہے، لیکن اجماع کا دعویٰ غلط ہے، امام بیہقی اور دارقطنی نے اس روایت کو صحیح مانا ہے البتہ امام احمد نے بھی اس روایت کو غلط قرار دیا ہے۔
امام ابوداؤد نے بھی ابواسحاق کی اس روایت کو وہم سے تعبیر کیا ہے، امام مسلم نے ابواسحاق کی اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس میں لا یمس ماء نہیں ہے۔

لا یمس ماء کی تحقیق:

امام احمد اور امام ابوداؤد نے لا یمس ماء کے اضافہ کو ابواسحاق کی غلطی قرار دیا ہے اور شعبہ، ثوری جو ابواسحاق کے شاگرد ہیں وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ابواسحاق کی غلطی ہے یعنی یہ غلطی ابواسحاق کی ہی ہے انکے کسی شاگرد کی غلطی نہیں ہے، ان حضرات نے غلطی کا دعویٰ تو کیا ہے؛ لیکن اس کی کوئی دلیل بیان نہیں کی ہے، گویا یہ جرح مبہم ہے اور جرح مبہم کا کوئی اعتبار نہیں، غالباً ان حضرات کے نزدیک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ لا یمس ماء میں ماء نکرہ ہے تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے رہا ہے اور مطلب یہ ہوا کہ حضور پانی کو ہاتھ لگاتے ہی نہیں تھے اس معنی کے اعتبار سے غسل اور وضو دونوں کی نفی ہو گئی کہ بغیر وضو اور بغیر غسل کئے جنابت کی حالت میں ہی سو جاتے تھے، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ جنبی کو چاہئے کہ

وضو کر کے سوئے جیسا کہ حضور نے حضرت عمر سے فرمایا تھا توضاً و اغسل ذکرک ثم نم اور حضور کی عادت مبارکہ بھی یہی تھی کہ غسل یا وضو کر کے سوتے تھے جب یہ آپ کی عادت تھی تو ابواسحاق کا مس ماء کی بالکل نفی کرنا جس میں وضو کی بھی نفی ہے یہ بالکل کھلا ہوا تعارض ہے، ہو سکتا ہے کہ اسی وجہ سے ان حضرات نے لا یمس ماء کو ابواسحاق کی غلطی قرار دیا ہو، لیکن اگر یہی بنیاد ہے تو ہمیں غور کرنا ہے کہ کیا ان حضرات کے نزدیک یہ بنیاد صحیح ہے؟ ان حضرات کا یہ کہنا کہ حضور وضو فرما کر سوتے تھے کیا یہ آپ کی دائمی عادت تھی؟ جب کہ حدیث میں دوام کی کوئی تصریح نہیں ہے، مطلق ہے کہ حضور وضو فرما کر سوتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کر کے سونا یہ آپ کی دائمی عادت نہیں تھی، اگر یہ آپ کی دائمی عادت ہوتی تو وضو کر کے سونا واجب ہوتا، حالانکہ جمہور وجوب کے قائل نہیں ہیں، غور کیا جائے تو دونوں روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیوں یتوضاً اور ولا یمس ماء دونوں قضیہ مطلقہ ہے دائمہ نہیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو ہمیشہ وضو کر کے سوتے تھے اور نہ بغیر وضو کے سوتے تھے، بلکہ کبھی بغیر وضو کے سوتے تھے اور کبھی وضو کر کے سوتے تھے اور جہاں کان یتوضاً ہے وہاں کان استمرار پر دلالت نہیں کرتا ہے کیوں کہ کان جب مضارع پر داخل ہو تو وہ وجود فعل کو بتلاتا ہے الایہ کہ استمرار کا کوئی قرینہ ہو، علامہ نووی نے یہی تحقیق کی ہے۔

اور حدیث سے بھی یہی تحقیق سمجھ میں آتی ہے حدیث میں ہے: کنت أظیب رسول الله لحله ولحرمه بأظیب ما أجد (۱) یہاں کان کا لفظ ہے، حالانکہ حضور نے ایک بار حج کیا ہے، معلوم ہوا کہ کسی فعل کا صدور ایک بار ہو تو اس کے لئے کان کا لفظ استعمال کیا جاسکتا ہے، تو اب وضو کا تعلق ایک زمانہ سے کرو اور لا یمس ماء کا تعلق دوسرے زمانے سے کر دو تو تعارض کا کوئی سوال نہیں رہتا ہے۔

لا یمس ماء میں ماء سے مراد ماء غسل ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ غسل کے لئے پانی چھوتے نہیں تھے تو یہاں صرف غسل کی نفی ہے وضو کی نفی نہیں ہے، اب سوال ہوگا کہ ماء نکرہ تحت النہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثر یہ ہے اور یہاں قاعدہ کے خلاف پایا گیا ہے۔

کان یتوضاً کو استحباب پر محمول کر دیا جائے اور لا یمس ماء کو بیان جواز پر محمول کر دیا جائے جب دونوں روایت میں تطبیق کی آسان شکل موجود ہے تو ابواسحاق کی روایت کو غلط ٹھہرانے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی جب کہ حضرات محدثین کی یہ جرح، جرح مبہم ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ بات پہلے آچکی ہے حدیث کے معنی کو فقہاء زیادہ بہتر جانتے

ہیں اور الفاظ وسند کو محدثین زیادہ جانتے ہیں، محدثین کو دونوں روایت میں تعارض نظر آیا اس لئے انہوں ایک روایت کو غلط قرار دیا؛ لیکن فقہاء نے دونوں میں تطبیق دے کر دونوں روایت کو معمول بہا بنادیا۔

ذرا غور کرو کتنی بے انصافی ہے کہ جمہور وضو کو مستحب کہتے ہیں اب اگر نبی ﷺ کا دائمی عمل وضو کرنے کا ہوتا تو مواظبت وجوب کی دلیل ہے تو ان کو وجوب کا حکم لگانا چاہئے، پھر ہم جمہور سے کہتے ہیں کہ استحب کی دلیل کیا ہے تو وہ یہی لا یمس ماء کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ ابواسحاق کی حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور بغیر وضو کے بھی سو جاتے تھے، آپ کا کبھی بغیر وضو کے سو جانا یہی تو دلیل استحب ہے تو کتنی صاف بات ابواسحاق کی ہے اور اس کو یہ حضرات غلط قرار دے رہے ہیں، اگر ابواسحاق کی اس روایت کو غلط مانا جائے تو پھر جمہور کے پاس استحب کی کوئی دلیل نہیں رہ جائے گی، لہذا ان حضرات کا لا یمس ماء کو يتوضأ والی روایت کے معارض قرار دے کر اس کو غلط سمجھنا درست نہیں ہے۔

علامہ کشمیری کی تحقیق

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ تمام روایات کا تفصیلی جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آپ ﷺ کو شروع رات میں جنابت لاحق ہوتی تو آپ غسل یا وضو کر کے سوتے تھے چوں کہ غسل کا زمانہ بعید ہوتا تھا اور اگر جنابت آخری رات میں پیش آتی تو بغیر وضو کے سو جاتے تھے، معلوم ہوا کہ کبھی آپ وضو کر کے سوتے تھے اور کبھی بغیر وضو کے سوتے تھے، پس دونوں روایت صحیح ہے اور کوئی تعارض نہیں ہے، لہذا ابواسحاق کی روایت کو غلط قرار دینا بھی غلطی ہے۔

(۸۷) باب فِي الْوُضُوءِ لِلْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ

(۱۲۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، نَاحِيَةُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ"

وفي الباب: عن عَمَّارٍ، وَعَائِشَةَ، وَجَابِرٍ، وَأَبِي سَعِيدٍ، وَأُمِّ سَلَمَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ عُمَرَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَصَحُّ، وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ، قَالُوا: إِذَا أَرَادَ الْجُنُبُ أَنْ يَنَامَ تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ.

جنبی سونا چاہے تو وضو کر کے سونے

ترجمہ: حدیث (۱۲۲) حضرت عمر سے روایت ہے انہوں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا حالت جنابت میں سونا جائز ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں جب کہ وضو کر لے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عمر کی حدیث اس باب میں سب سے اچھی اور سب سے صحیح ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد حضرات کا قول ہے، اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، امام شافعی، امام احمد، اسحاق رحمہم اللہ ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں جب جنبی سونے کا ارادہ کرے تو سونے سے پہلے وضو کر لے۔

قوله نعم إذا توضع: بظاہر یہ روایت ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری کی دلیل بن رہی ہے، کیوں کہ یہاں سونے کے لئے وضو کو شرط قرار دیا گیا ہے، جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کی روایت میں ہے ینام ویتوضأ إن شاء (۱) ہے اس سے صاف استحب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اگر وضو کرنا ضروری ہوتا تو اس کو مشیت پر معلق نہ کیا جاتا، لہذا اس حدیث سے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے اور ترمذی جلد ثانی کی روایت إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة (۲) سے بھی استحب ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ:

حدیث میں آتا ہے کہ لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب (۳) سوال یہ ہے کہ اس حدیث کے اندر گویا ایک طرح وعید ہے کہ جنابت کی حالت میں نہیں رہنا چاہئے کیوں کہ اس سے فرشتے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں اور باب کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنابت کی حالت میں آدمی رہ سکتا ہے اگر وضو کرے، بظاہر دونوں میں تعارض ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وعید اس جنبی کے بارے میں ہے جو جنابت کی حالت میں رہنے کی عادت بنا لے یا غسل کرنے میں سستی کرے۔

(۱) صحیح ابن خزیمہ، باب استحباب الوضوء للجنب، رقم الحدیث: ۲۱۱، صحیح ابن حبان ذکر البیان بأن الوضوء للجنب الخ ۱۲۱۶

(۲) سنن الترمذی، باب فی ترک الوضوء قبل الطعام، رقم الحدیث: ۱۸۴۷

(۳) سنن أبی داؤد، باب فی الجنب یؤخر الغسل، رقم الحدیث: ۲۲۷

(۸۸) باب ما جاء في مصافحة الجنب

(۱۲۳) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، نَايَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، نَا حُمَيْدُ الطَّوِيلُ،
عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهِ وَهُوَ جُنُبٌ،
قَالَ: فَانْخَنَسْتُ فَاعْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ، فَقَالَ: أَأَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ: أَأَيْنَ ذَهَبْتَ؟ قُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا،
قَالَ: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ"

وفي الباب: عن حذيفة، قال أبو عيسى: حديث أبي هُرَيْرَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.
وقَدْ رَخَّصَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ، وَلَمْ يَرَوْا بَعْرَقِ الْجُنُبِ
وَالْحَائِضِ بَاسًا.

جنبی سے مصافحہ کرنے کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۲۳) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور نے ان سے ملاقات کی دراں حالیکہ ابو ہریرہ جنبی تھے،
حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں: میں چپکے سے کھسک گیا پھر میں نے غسل کیا پھر آپ کے پاس آیا آپ نے فرمایا: تم کہاں
چلے گئے تھے؟ میں نے کہا میں جنبی تھا (اس حال میں آپ سے ملنا اور آپ کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا، اس لئے میں
غسل کرنے چلا گیا) آپ نے فرمایا مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے۔

بہت سے اہل علم نے جنبی سے مصافحہ کی اجازت دی ہے اور جنبی اور حائضہ کے پسینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے

ہیں۔

تشریح: ہر وہ کام جس کے لئے وضو شرط نہیں ہے وہ سارا کام جنبی بغیر وضو کے کر سکتا ہے، صرف وہی کام نہیں کر سکتا ہے،
جس کے کرنے سے منع کر دیا گیا، نماز پڑھنا، مسجد میں داخل ہونا، قرآن کو چھونا وغیرہ، مصافحہ بھی انہی کاموں میں سے ہے
جس کے لئے وضو شرط نہیں ہے اس سے امام ترمذی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جنبی کی نجاست حقیقی نہیں ہے، بلکہ حکمی ہے،
محض اس لئے اس کا بدن ناپاک ہے کہ شریعت نے اس پر حکم لگا دیا کہ تو ناپاک ہے، حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں
آنحضور ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ سے ملاقات کی ابو ہریرہ کے جنابت کی حالت میں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو بے

ادبی ہوگئی کہ حضور نے ابوہریرہ سے ملاقات کی، چھوٹا بڑے سے ملاقات کرتا ہے، بڑا چھوٹے سے ملاقات نہیں کرتا، کہنا چاہئے کہ ابوہریرہ نے حضور سے ملاقات کی، اس کا جواب ہے کہ یہاں ادب یہی ہے کہ اس کی نسبت حضور کی طرف کریں کیوں کہ ابوہریرہ جنبی ہیں اگر جنابت کی حالت میں یہ حضور سے ملاقات کریں تو یہ ان کی طرف سے بے ادبی ہو جائے گی، اس لئے ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ میرا ارادہ حضور سے ملاقات کا نہیں تھا، اتفاقاً حضور نے ہی ہم سے ملاقات کر لی، ورنہ میں نے حضور سے ملاقات کا ارادہ نہیں کیا تھا کیوں کہ میری حالت ایسی نہیں تھی میں جنبی تھا۔

قوله فانخست: انخس کے معنی آتے ہیں نکل جانا، لاعملی کے اندر چپکے سے نکل جانا، یہاں یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ بڑے کی مجلس سے چپکے سے کھسک جانا تو بے ادبی ہے اس لئے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ جلدی سے جا کر غسل کر کے حضور کی مجلس میں آ جاؤں گویا جنابت کی حالت میں حضور کی مجلس میں بیٹھنا انہوں نے مناسب نہیں سمجھا یہ کمال ادب ہے۔

قوله المؤمن لا ینجس: بعض روایت میں ہے سبحان الله إن المؤمن لا ینجس (۱) تعجب کے ساتھ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا ہے اور لا ینجس میں لافنی ہے اور ینجس فعل مضارع نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے گویا نکرہ تحت الفی ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، مطلب یہ ہوا کہ مومن کسی وقت ناپاک ہوتا ہی نہیں، سوال یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی وقت ناپاک ہوتا ہی نہیں تو غسل کا حکم، وضو کا حکم کیوں ہے اگر بدن پر ناپاکی لگ جائے تو دھونے کا حکم کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، نکرہ تحت الفی کبھی خصوص کا بھی فائدہ دیتا ہے، مطلب یہ ہے کہ مسلمان ناپاک تو ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح ناپاک نہیں ہوتا، ابوہریرہ جس طرح تم سمجھ رہے ہو، ابوہریرہ سمجھ رہے ہیں کہ جنابت کی حالت میں جنبی ایسا ناپاک ہوتا ہے کہ کسی مجلس میں بیٹھنے کے بھی لائق نہیں رہتا ہے، کسی سے بات کرنے کے بھی لائق نہیں رہتا، آپ نے لا ینجس کے ذریعہ ان کی اصلاح فرمائی کہ تم جیسا نجس سمجھ رہے ہو مسلمان اس طرح ناپاک نہیں ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ ان المؤمن لا ینجس کے معنی ہیں مسلمان نجس نہیں ہوتا ہے یعنی وہ نجاست سے پرہیز کرتا ہے یہ مسلمانوں کی شان ہے کہ وہ ہمیشہ نجاست سے اپنے آپ کو بچاتا رہتا ہے، برخلاف مشرک کے کہ نجاست سے بچنے کا اس کو اہتمام نہیں ہوتا ہے۔

فائدہ: المؤمن لا ینجس کا مطلب ہے کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا ہے چاہے زندہ ہو چاہے مردہ ہو، بعض روایت میں ہے المؤمن طاهر حیا ومیتا مسلمان زندہ ہونے کی حالت میں بھی پاک ہے اور مرنے کے بعد بھی پاک ہے

اسی لئے مسئلہ یہ ہے کہ میت کو نہلایا جائے تو وہ پانی طاہر غیر مطہر ہے اور یہی احناف کا مفتی بہ قول ہے، البتہ مبسوط میں امام محمد نے لکھا ہے کہ مردے کا غسلہ ناپاک ہے، اس کی وجہ لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ عموماً مردے کے بدن سے ناپاکی نکلتی ہے، ہاں جس کے بارے میں یقین ہو کہ اس کے جسم سے ناپاکی نہیں نکلتی ہے تو اس کا غسلہ طاہر غیر مطہر ہوگا۔

سوال: المؤمن لا ینجس سے مفہوم ہوتا ہے الکافر ینجس کہ کافر نجس ہے، حالانکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر کافر کے بدن پر ظاہری نجاست نہ ہو تو اس کا بدن مومن کے بدن کی طرح پاک ہے، اسی لئے کافر کا پسینہ پاک ہے، کافر کا جھوٹا پاک ہے۔

جواب: یہ مفہوم مخالف ہے اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، لیکن روافض مشرک کی ذات کو ہی نجس العین سمجھتے ہیں، ان کی دلیل ہے إنما المشرکون نجس (۱) کہ مشرک نجس ہے اور نجس جیم کے فتح کے ساتھ عین نجاست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مشرک کا بدن نجس العین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مشرک مشتق اسم فاعل ہے اور نجس مشتق پر حکم ہے، گویا مشرک پر نجاست کا حکم ہے اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مشتق پر جب حکم لگایا جاتا ہے تو اس حکم کی علت مصدر ہوتی ہے جیسے زید قائم میں زید پر قیام کا حکم لگاؤ تو اس حکم کی علت قیام ہے، زید پر قائم ہونے کا حکم اس لئے لگایا کہ اس میں قیام پایا جا رہا ہے، مشرک اسم فاعل مشتق ہے اور نجس کا اس پر حکم لگایا گیا، معلوم ہوا کہ نجاست کی علت شرک ہے؛ کیوں کہ مشرک کا مصدر شرک ہے، معلوم ہوا کہ قرآن نے مشرک کو نجس اس کے بدن کی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کہا ہے؛ بلکہ شرک کی وجہ سے اس کو نجس کہا ہے، اور شرک کا تعلق دل سے ہے یعنی اس کا دل ناپاک ہے اس لئے اس کو ناپاک کہا گیا ہے، معلوم ہوا کہ قرآن کی اس آیت سے روافض کا استدلال غلط ہے۔

مشرکین مسجد میں داخل ہو سکتے ہیں:

اسی لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بدن پر ظاہری نجاست نہیں ہو تو مشرک مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، امام مالک مسجد حرام پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشرک کسی بھی مسجد میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، ان حضرات کی دلیل إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامہم هذا سے ہے، لیکن یہ عجیب استدلال ہے دعویٰ ہے دخول مسجد کا اور دلیل ہے فلا یقربوا المسجد الحرام (۲) اگر مشرکین کے لئے مسجد حرام میں داخلہ ممنوع ہوتا تو کہا جاتا ہے فلا یدخل المسجد الحرام امام صاحب فرماتے ہیں آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مشرک

مسجد حرام میں داخل نہیں ہو سکتے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام کے قریب نہیں آ سکتے ہیں، مثلاً منی، مزدلفہ، عرفات جو مسجد حرام کے قریب ہے وہاں نہیں آ سکتے ہیں یعنی اس سال کے بعد حج کے لئے نہیں آ سکتے ہیں، گویا آیت میں مسجد حرام میں دخول کی ممانعت نہیں ہے؛ بلکہ حج کے لئے آنے کی ممانعت ہے۔

امام صاحب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور کے زمانے میں جتنے مشرکین کے وفود آتے ہیں سب سے مسجد میں ہی بات چیت کی جاتی تھی، ثمامہ ابن اُثال مشرک ہیں حضور نے ان کو مسجد نبوی میں قید کیا تھا، اگر مسجد میں مشرکین کا داخلہ ممنوع تھا تو حضور نے ان کو مسجد نبوی میں کیسے قید کیا؟

ترجمہ سے روایت کی مطابقت:

امام ترمذی نے تفصیلی روایت کا ترجمہ اس مختصر روایت پر لگا دیا ہے اسی لئے بظاہر ترجمہ اور روایت میں مطابقت معلوم نہیں ہو رہی ہے، تفصیلی روایت ہے کہ حضور نے مجھ سے ملاقات کی اور میرا ہاتھ پکڑ لیا تو یہ ہاتھ کا پکڑنا یہی مصافحہ ہے اس طرح روایت اور ترجمہ میں مطابقت ہو جائے گی۔

(۸۹) باب ما جاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل

(۱۲۴) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَاسُفِيَانُ بْنُ عَيَيْنَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ ابْنَةُ مِلْحَانَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ - تَغْنِي غُسْلًا - إِذَا هِيَ رَأَتْ فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا هِيَ رَأَتْ الْمَاءَ فَلَتَغْتَسِلَ" قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلْتُ لَهَا: فَضَحَّتِ النِّسَاءُ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ!

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول عامة الفقهاء: أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا رَأَتْ فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ فَأَنْزَلَتْ أَنَّ عَلَيْهَا الْغُسْلَ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَالشَّافِعِيُّ.

وفي الباب: عن أُمِّ سُلَيْمٍ، وَخَوْلَةَ، وَعَائِشَةَ، وَأَنْسٍ.

عورت کو بد خوابی ہو تو اس پر بھی غسل واجب ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۴) ام سلیم نبی ﷺ کے پاس آئیں اور کہا یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ حق بات بیان کرنے سے شرم نہیں کرتے، کیا عورت پر بھی غسل ہے جب کہ وہ خواب میں وہ چیز دیکھے جو مرد دیکھتا ہے آپ نے فرمایا: ہاں! جب وہ کپڑوں پر مٹی دیکھے تو غسل کرے، ام سلمہ کہتی ہیں تو میں نے کہا ام سلیم تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کہ جب عورت خواب میں وہ بات دیکھے جو مرد دیکھتا ہے اور اس کو انزال ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے، سفیان ثوری اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔
تشریح: مسئلہ پہلے گزر چکا ہے خواب میں غسل اس وقت واجب ہوگا جب احتلام ہو جائے، اگر احتلام یاد ہے؛ لیکن کپڑے پر تری نہ دیکھے تو غسل واجب نہیں، یہ حکم مرد کے لئے بھی ہے اور عورتوں کے لئے بھی ہے النساء شقائق الرجال۔

باب کی روایت:

ام سلیم حضرت انس کی والدہ حضور کے پاس آئیں اور مسئلہ دریافت کرنے سے پہلے تمہید قائم کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات بولنے سے حیاء نہیں کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ حق بات بولنے سے نہیں رکتے ہیں، لہذا ہم کو بھی اللہ تعالیٰ کی یہ عادت اختیار کرنی چاہئے اور مجھے مسئلہ معلوم کرنے سے حیاء نہیں کرنا چاہئے، سوال کا حاصل یہ ہے کہ کیا عورت پر بھی غسل واجب ہے جب وہ دیکھے وہ چیز جو مرد دیکھتا ہے تو حضور نے فرمایا ہاں جب عورت پانی دیکھے تو غسل کرے، ام سلمہ وہاں تھی ان کو حیرت ہوئی انہوں نے کہا اے ام سلیم تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں دو طرح کی شہوت رکھی ہے ایک شہوت فرد انسانی کی بقاء کے لئے رکھی ہے وہ کھانا پینا ہے، اور ایک نوع انسانی کی بقاء کے لئے شہوت رکھی ہے وہ شہوت جماع اور شہوت فرج ہے، یہ بقاء انسانی کا ذریعہ ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ شہوت مرد میں بھی رکھی ہے اور عورت میں بھی رکھی ہے، اگر عورتوں میں شہوت نہ ہوتی تو وہ مردوں کے پاس نہ جاتی اور عورتوں میں مرد کے مقابلہ میں شہوت زیادہ رکھی ہے، اگر شہوت زیادہ نہ ہوتی تو حمل وغیرہ کی مشقت اٹھانے کے لئے مرد کے پاس نہ جاتی، اسی طرح ان کے اندر حیاء بھی زیادہ رکھی ہے اگر ان کی حیاء کھل جائے تو زنا کا دروازہ کھل جائے اسی لئے عورت اپنی خواہش کا اظہار نہیں کرتی ہے، ام سلمہ کا مقصد یہ ہے کہ ام سلیم تم نے یہ سوال کر کے عورتوں کا بیڑا غرق کر دیا، یعنی تم نے ظاہر کر دیا کہ

عورتوں کا میلان مردوں کی طرف ہوتا ہے، تب ہی تو وہ مردوں کو خواب میں جماع کرتے دیکھتی ہے۔

کیا عورتوں کو احتلام ہوتا ہے؟

بعض روایت میں ہے أو تحتلم المرأة (۱) کیا عورتوں کو احتلام ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ کو معلوم نہ ہو، بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ احتلام شیطانی اثر کی وجہ سے ہوتا ہے اور ازواج مطہرات اس سے پاک ہوتی ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ ام سلمہ کو کبھی احتلام نہ ہوا ہو؛ لیکن علامہ نووی نے اس توجیہ کو غلط قرار دیا ہے، کیوں کہ تمام ازواج مطہرات سوائے حضرت عائشہ کے بیوہ تھیں اور احتلام کا سبب صرف شیطانی اثر نہیں ہے، بلکہ منی کی تھیلی کا بھر جانا یہ بھی سبب ہے، ایسا ممکن ہے کہ ازواج مطہرات کو امتلاء منی کی وجہ سے احتلام ہوتا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ازواج مطہرات خواب میں اپنے شوہروں کو ہی دیکھتی ہوں اور یہ عصمت کے خلاف بھی نہیں ہے۔

البتہ عورت کو احتلام بہت کم ہوتا ہے، اس لئے ان کے بلوغ کا مدار اس پر نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورت کو منی ہوتی ہی نہیں ہے، یہ نظریہ ابراہیم نخعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن امام نووی نے اس انتساب کو غلط قرار دیا ہے کہ اتنے بڑے آدمی اتنی بدیہی بات کا کیسے انکار کر سکتے ہیں؟ بعض حضرات نے ابراہیم نخعی کے قول کی یہ تاویل کی ہے کہ عورت کا مادہ منویہ اندر ہی رہتا ہے باہر نہیں نکلتا ہے، اس وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور عورت کو احتلام بھی بہت کم ہوتا ہے، بلکہ بعض عورت کو پوری زندگی احتلام نہیں ہوتا ہے، اس لئے بعض عورت اس کا انکار کرتی ہیں، ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ کا أو تحتلم المرأة کہنا اسی وجہ سے ہو۔

(۹۰) باب فِي الرَّجُلِ يَسْتَدْفِيءُ بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ

(۱۲۵) حَدَّثَنَا هَنَادٌ، نَا وَكِيعٌ، عَنْ حُرَيْثٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ،

قَالَتْ: رُبَّمَا اغْتَسَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَا بِي، فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ ليس بإسناده بأسٌ، وهو قولٌ غير واحدٍ من أهل العلم

من أصحاب النبي ﷺ والتابعين: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا اغْتَسَلَ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَسْتَدْفِيَ بِامْرَأَتِهِ

وَيَنَامَ مَعَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

غسل کے بعد مرد، جنبی عورت کے بدن سے گرمی حاصل کر سکتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کبھی ایسا ہوتا تھا کہ نبی ﷺ غسل جنابت سے فارغ ہو کر میرے پاس تشریف لاتے اور میرے بدن سے گرمی حاصل کرتے، پس میں آپ کو اپنے بدن سے چمٹا لیتی تھی، حالانکہ میں ابھی غسل کے بغیر ہوتی تھی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند ٹھیک نہیں ہے اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا قول ہے کہ آدمی جب نہا چکے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور اس کے ساتھ سوئے عورت کے نہانے سے پہلے، اسی کے ثوری، احمد اور اسحاق قائل ہیں۔

تشریح: استدفاء سین تاء طلب کے معنی میں ہے اور دفاء کے معنی حرارت کے ہیں، استدفاء کے معنی ہوا طلب حرارت یعنی گرمی حاصل کرنا، مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی کا بدن پاک ہے، ناپاکی اس کی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، شریعت نے اس کو چند کاموں سے روک دیا ہے، باقی اس کا بدن پاک ہے، اس کے جسم سے جو پسینہ نکلے وہ بھی پاک ہے، لہذا اگر کوئی پاک آدمی جنبی کے ساتھ بدن سے بدن ملائے تو پاک آدمی کا بدن پاک ہی رہے گا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ بسا اوقات صبح غسل جنابت فرماتے تھے، سردی کے زمانے میں بسا اوقات آپ اپنا بدن میرے بدن سے چمٹا لیتے تھے، حالانکہ میں جنبی ہوتی تھی، اس روایت سے جنبی کے بدن کا طاہر ہونا معلوم ہوتا ہے اور مسئلہ بھی متفق علیہ ہے، البتہ استدلال تام نہیں ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کے بدن پر کپڑا رہا ہو تو کپڑے سے حضور اپنا جسم چمٹاتے تھے، لہذا استدلال تام نہیں ہوا۔

(۹۱) باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء

(۱۲۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالَا: نَأْبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيَّ، نَا سُفْيَانَ، عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ بُجْدَانَ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشَرَ سِنِينَ، فَلِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَمْسَهُ بِشَرَّتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ" وَقَالَ مَحْمُودٌ فِي حَدِيثِهِ: "إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ".

وفي الباب: عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، وعمران بن حصين.
قال أبو عيسى: وهكذا روى غير واحد عن خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن عمرو بن بجدان، عن أبي ذر، وقد روى هذا الحديث أيوب عن أبي قلابة، عن رجل من بني عامر، عن أبي ذر، ولم يسمه، وهذا حديث حسن.
وهو قول عامة الفقهاء: أنَّ الجنب والحائض إذا لم يجد الماء تيممًا وصلّى، ويروى عن ابن مسعود أنه كان لا يرى التيمم للجنب وإن لم يجد الماء ويروى عنه: أنه رجع عن قوله، فقال: يتيمم إذا لم يجد الماء وبه يقول سفيان الثوري ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق.

پانی نہ ملے تو جنبی کے لئے تیمم جائز ہے

ترجمہ: حدیث (۱۲۶) حضرت ابوذر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پاک مٹی مسلمان کے لئے آلہ طہارت ہے، اگرچہ دس سال تک پانی نہ ملے (تو بھی پاک زمین مسلمانوں کے لئے پانی کی طرح ہے) پس جب پانی پائے تو اس کو اپنے بدن پر لگائے اس لئے کہ وہ بہتر ہے، اور محمود اپنی حدیث میں کہتے ہیں پاک زمین مسلمان کے لئے آلہ وضو ہے (یعنی امام ترمذی کے ایک استاذ نے طہور المسلم کہا ہے اور دوسرے استاذ محمود نے وضوء المسلم کہا ہے)
اس حدیث کو سفيان کی طرح دیگر حضرات نے بھی خالد حذاء سے انہوں نے ابو قلابہ سے، انہوں نے عمرو بن بجدان سے، انہوں نے حضرت ابوذر سے روایت کیا ہے اور اس حدیث کو ابو قلابہ سے ایوب نے بھی روایت کیا ہے، وہ ابو قلابہ اور ابوذر کے درمیان مجہول واسطہ ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں مجھ سے قبیلہ بنو عامر کے ایک آدمی نے بیان کیا اور یہ اکثر علماء کا قول ہے کہ جنبی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو وہ تیمم کریں اور نماز پڑھیں، حضرت ابن مسعود سے یہ بات مروی ہے کہ وہ جنبی کے لئے تیمم کو جائز نہیں کہتے تھے اگرچہ وہ پانی نہ پائیں اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے اور فرمایا کہ جنبی پانی نہ پائے تو تیمم کرے اور یہی سفيان ثوری، مالک، شافعی، احمد اور اسحاق کی رائے ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ جنبی کو اگر پانی نہ ملے تو تیمم کرے، گویا تیمم حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں میں درست ہے، اس سلسلے میں حضرت عمر، ابن مسعود اور ابراہیم نخعی کا اختلاف ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات جنبی کے لئے تیمم کے قائل نہیں تھے، لیکن ان حضرات سے جمہور کی طرف رجوع ثابت ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ تیمم للجنب کا ثبوت صرف

حدیث سے ہے یا قرآن سے بھی ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، امام صاحب کی دلیل أولمستم النساء ہے کہ لمستم سے مراد جماع ہے، ابن عباس کی بھی یہی رائے ہے کہ لمستم سے مراد جماع ہے، احناف کی کتابوں میں تصریح ہے کہ ابن مسعود لمستم سے لمس بالید مراد لیتے ہیں جیسا کہ امام شافعی کا نظریہ ہے، گویا ابن عباس کے مطابق امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابن مسعود کے مطابق امام شافعی کا قول ہے۔

ابن مسعود کے نزدیک لمستم النساء کی مراد:

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ ابن مسعود کی طرف یہ انتساب غلط ہے، اس لئے کہ بخاری اور ابوداؤد میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان اس مسئلے میں مناظرہ ہوا اور ابو موسیٰ اشعری نے ابن مسعود سے دریافت کیا کہ آپ تیمم للجنابت کے قائل نہیں ہیں تو عمار بن یاسر کی روایت کا کیا جواب ہے؟ حضرت عمار اور حضرت عمر کو سفر میں جنابت لاحق ہوگئی حضرت عمار نے زمین میں لوٹ پوٹ کر تیمم کر لیا اور حضرت عمر نے تیمم نہیں کیا اور نماز کو قضاء کر دیا اور جب تک غسل نہیں کیا نماز نہیں پڑھی، حضرت عمار نے یہ واقعہ حضور کی خدمت میں ذکر کیا، آپ نے فرمایا کہ حدیث کے لئے تیمم کا جو طریقہ ہے جنابت کے تیمم کے لئے بھی وہی طریقہ ہے لوٹ پوٹ کرنے کی ضرورت نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ تیمم للجنابت کا ثبوت ہے، حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ آپ کو معلوم نہیں جب عمار بن یاسر نے اس واقعہ کا تذکرہ حضرت عمر کے سامنے کیا تو حضرت عمر نے اس واقعہ کا انکار کر دیا تو عمار بن یاسر نے کہا امیر المؤمنین اگر آپ حکم دیں تو آئندہ میں اس واقعہ کا کسی سے تذکرہ نہیں کروں، تو امیر المؤمنین نے فرمایا کہ میں تم کو اس واقعہ کے تذکرہ کرنے سے منع نہیں کرتا ہوں، اگر تم کو بختگی سے یہ واقعہ یاد ہے تو اپنی ذمہ داری پر اس کا تذکرہ کر سکتے ہو، مگر مجھے یہ واقعہ قطعاً یاد نہیں ہے، تب حضرت ابو موسیٰ نے آیت کریمہ کے متعلق پوچھا کہ آپ أولمستم النساء کا کیا جواب دیتے ہیں؟ اب ابن مسعود کے پاس کوئی جواب نہیں تھا، اس لئے کھل کر سامنے آگئے کہ میں آیت کا کیسے انکار کر سکتا ہوں؟ میں بھی تیمم للجنابت کا قائل ہوں؛ لیکن میں اس پر مصلحتاً فتویٰ نہیں دیتا ہوں کہ لوگ مدہانت اختیار کریں گے، اس سے صاف معلوم ہوا کہ ابن مسعود بھی تیمم للجنابت کے قائل ہیں اور مصلحتاً فتویٰ نہیں دیتے تھے اور ان کے نزدیک أولمستم النساء سے مراد جماع ہی ہے ورنہ ابن مسعود ابو موسیٰ اشعری کے سامنے کہتے کہ اس سے مراد حدث اصغر ہے اس لئے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احناف کی کتاب میں جو ابن مسعود کی طرف قول منسوب ہے وہ غلط ہے، ابن مسعود اور ابن عباس دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ تیمم للجنابت قرآن اور حدیث دونوں سے ثابت ہے۔

قوله إن الصعيد الطيب: صعيد کے دو معنی ہیں (۱) روئے زمین (۲) مٹی، قاموس میں یہی دو معنی صعيد کے لکھے

ہیں، اسی معنی کے اختلاف کی وجہ سے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی اس کے معنی مٹی کے لیتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک صرف مٹی سے ہی تیمم ہو سکتا ہے، اینٹ وغیرہ سے تیمم جائز نہیں ہے، امام صاحب روئے زمین سے ترجمہ کرتے ہیں، لہذا جنس ارض کی تمام چیزوں سے تیمم جائز ہے۔

ترجمة الباب سے مطابقت:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب ہے التیمم للجنب جب کہ روایت میں جنابت کا کوئی ذکر نہیں ہے، لہذا روایت سے ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں ہے طهور المسلم اور المسلم میں الف لام جنسی ہے جس میں تمام مسلمان آجائیں گے اور ظاہر ہے کہ مسلمان کبھی بے وضو ہوتا ہے اور کبھی جنبی ہوتا ہے، اس لئے المسلم کے عموم میں جنبی مسلم بھی داخل ہے۔

دوسرا طریقہ: روایت میں ہے إن لم يجد الماء عشر سنين ظاهراً ہے کہ اتنی لمبی مدت تک آدمی کو جنابت لائق نہ ہو عاۃ ناممکن ہے، دس سال میں یقیناً جنابت لاحق ہوگی، لہذا عشر سنين سے ترجمۃ ثابت ہو جائے گا۔

قوله فَإِنْ ذَلِكَ خَيْرٌ: پانی ملنے کے وقت وضو کرنا خیر ہے، یہاں خیر کا لفظ ہے جو اسم تفضیل اخیر کا مخفف ہے اور اسم تفضیل میں زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں، لیکن اگر زیادتی کے معنی لئے جائیں تو مطلب غلط ہو جائے گا، کیوں کہ روایت کا معنی ہوگا کہ جب پانی مل جائے تو پانی کا استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے، یعنی مٹی بھی استعمال کر سکتے ہیں، لیکن پانی استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ پانی ملنے کے وقت تیمم کرنا جائز ہی نہیں ہے، اس لئے خیر اسم تفضیل کے اعتبار سے معنی درست نہیں ہو رہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خیر کا لفظ کبھی اسم تفضیل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی کبھی صفت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں خیر صفت کا صیغہ ہے، نفس خیر کے معنی مراد ہے اور خیر کی ضد شر ہے، اب مطلب ہوگا کہ پانی ملنے کے بعد پانی کا استعمال خیر ہے، تیمم کرنا شر ہے۔

دوسرا جواب: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسم تفضیل سے زیادتی کے معنی کو نکال دیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وأحسن مقيلاً (۱) یہاں خیر و احسن سے اسم تفضیل کے معنی کو مجرد کر دیا گیا ہے، ورنہ معنی غلط ہو جائے گا اور جہنمی کے لئے نفس خیر ثابت ہو جائے گا جو بالکل غلط ہے، یہاں خیر و احسن میں نفس خیر اور نفس حسن مراد لیا گیا ہے، اسی طرح یہاں بھی خیر سے نفس خیر مراد لیا گیا ہے۔

(۹۲) باب في المُسْتَحَاضَةِ

(۱۲۷) حَدَّثَنَا هَنَّاذُ، نَا وَكِيعٌ وَعَبْدَةُ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي امْرَأَةٌ اسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: "لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّيْ".

قال أبو مُعَاوِيَةَ فِي حَدِيثِهِ: وَقَالَ: "تَوَضَّعِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ لَكَ الْوَقْتُ"

وفي الباب: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَ أَبُو عِيْسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وهو قَوْلٌ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَمَالِكٌ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ: أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ إِذَا جَاوَزَتْ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا اغْتَسَلَتْ وَتَوَضَّعَتْ لِكُلِّ صَلَاةٍ.

مستحاضہ کا بیان

ترجمہ: حدیث (۱۲۷) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: فاطمہ بنت ابی حبیش نبی ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے مسلسل حیض آتا ہے اور میں پاک ہی نہیں ہوتی میرے لئے کیا حکم ہے، کیا میں نماز چھوڑے رہوں؟ آپ نے فرمایا یہ حیض کا خون نہیں ہے؛ بلکہ رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے، لہذا جب حیض کے ایام آجائیں تو نماز نہ پڑھو اور عادت کے دن گزرنے کے بعد نماز شروع کر دو کیوں کہ اب تم پاک ہو۔

اور ابو معاویہ اپنی حدیث میں کہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اس درمیان ہر نماز کے لئے وضو کرو یہاں تک کہ حیض کا وقت آجائے، امام ترمذی فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے، اسی کے ثوری، مالک، ابن المبارک اور شافعی قائل ہیں، وہ کہتے ہیں جب مستحاضہ کا خون اس کے حیض کے ایام سے بڑھ جائے تو وہ غسل کرے اور ہر نماز کے لئے نئی وضو کرے۔

تشریح: مستحاضہ حیض سے ماخوذ ہے حاض یحیض حیضا حیضة حیض کے معنی لغت میں سیلان اور بہنے کے

آتے ہیں، کہا جاتا ہے حاض الوادي جب وادی میں پانی بہہ پڑے حاضت السمرة ببول کے درخت سے جب مرطوب چیز نکل کہ بہہ پڑے جس کو گوند کہا جاتا ہے، حاض، جاض، حاص، حادسب کے معنی سیلان کے ہیں۔
حیض کی تعریف:

عورت کے رحم سے خون کا بہنا، مخصوص وقت میں یا معتاد وقت میں جو عاده خون نکلتا ہے اس کو حیض کہا جاتا ہے، فقہاء اس طرح تعریف کرتے ہیں هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة من غير داء بالغه عورت کا رحم بغیر بیماری کے جو خون پھینکے اس کو حیض کہا جاتا ہے، بالغہ کی قید سے نابالغہ کو اور من غیر داء کی قید سے مستحاضہ کو نکال دیا۔
اس کے مقابلے میں استحاضہ ہے، بے وقت یا خلاف عادت جو خون نکلتا ہے اس کو استحاضہ کہا جاتا ہے، حیض اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض عاده ہوتا ہے اور استحاضہ میں خلاف عادت خون نکلتا ہے۔
استحاضہ کی وجہ تسمیہ:

(۱) سین تاء تبدیل ماہیت کے لئے ہے کہا جاتا ہے استحجر الطین مٹی پتھر سے بدل گئی اسی طرح جب جمل، ناقہ سے بدل جائے تو کہتے ہیں استنفوق الجمل اس معنی کے اعتبار سے استحاضہ کو استحاضہ اس لئے کہتے ہیں کہ حیض کی ماہیت بیماری سے بدل گئی۔

(۲) عربی کا قاعدہ ہے زیادة المباني تدل على زیادة المعاني جب حرف بڑھے گا تو معنی بھی زیادہ ہوگا استحاضہ کو استحاضہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں خون حیض کی مقدار سے بڑھ جاتا ہے، لیکن پہلی وجہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اعتراض ہو سکتا ہے کہ اقل مدت سے کم خون آئے تو اس کو بھی استحاضہ کہا جاتا ہے جب کہ یہاں حیض سے کم خون آیا ہے۔

استحاضہ کی تعریف:

هو دم يسيل عن العاذل من امرأة لداء بها یہ وہ خون ہے جو عورت کے عاذل سے بہے بیماری کی وجہ سے، کہا جاتا ہے کہ رحم کے دہانے پر ایک رگ ہوتی ہے کبھی وہ رگ پھٹ جاتی ہے اور اس سے خون نکلتا ہے اس رگ کو عاذل کہا جاتا ہے، گویا کہ حیض اور استحاضہ دونوں کا محل الگ الگ ہے، حیض کا خون رحم کے اندر کا خون ہوتا ہے اور استحاضہ کا خون رگ کا خون ہوتا ہے، دونوں کا محل اور حقیقت الگ الگ ہے اور جب دونوں کا محل الگ الگ ہے تو حکم بھی الگ الگ ہوگا، جمہور کی رائے یہی ہے؛ لیکن شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے بالکل الگ ہے، ان کی رائے وہی ہے جو اطباء کی

رائے ہے کہ حیض اور استحاضہ دونوں کا محل رحم ہی ہے، فرق یہ ہے کہ حیض کا خون عاده ہوتا ہے اور یہ عورت کی صحت و تندرستی کی علامت ہوتی ہے اور استحاضہ کا خون خلاف عادت ہوتا ہے جو بیماری کی علامت ہوتی ہے، جیسا کہ پیشاب پانچا نہ یہ انسان کے بدن سے عاده نکلتا ہے اور یہ صحت کی علامت ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہی مقدار سے زیادہ ہو بیماری ہو جاتی ہے ظاہر ہے کہ بیماری کا پانچا نہ اور عادت کا پانچا نہ دونوں پیٹ ہی سے نکلتا ہے، فرق صرف عادت اور غیر عادت کا ہے، اسی طرح حیض اور استحاضہ کا خون رحم سے ہی نکلتا ہے، فرق عادت اور خلاف عادت کا ہے، اطباء کی بھی یہی رائے ہے کہ دونوں کا محل رحم ہے۔

حیض کے مسائل نہایت مشکل ہیں بالخصوص استحاضہ کے اور استحاضہ میں متحیرہ کے بہت ہی مشکل ہیں، اسی لئے علماء نے اس سلسلے میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، سب سے پہلے امام محمد نے مستقل کتاب لکھی، اس کے بعد بہت سے حضرات نے رسالے لکھے، بعض حضرات نے رسالے کی شکل میں نہیں لکھا؛ لیکن تفصیل سے لکھا، بعض نے سو صفحہ، بعض نے پانچ سو صفحات لکھے، قاضی ابوبکر ابن العربی نے پانچ سو صفحات پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

استحاضہ کی تقسیم:

احناف کے یہاں استحاضہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مبتدئہ: وہ عورت جس کو بالغ ہونے کے ساتھ ہی استحاضہ کا خون آگیا ہو (۲) معادہ: جس کی عادت بنی ہوتی ہے اب عادت سے زیادہ آجائے تو یہ مستحاضہ معادہ کہلائے گی (۳) متحیرہ: یہ وہ مستحاضہ ہے جس کے حیض کی کوئی عادت متعین نہ ہو کسی مہینہ میں کچھ اور دن اور کسی مہینہ میں کچھ اور دن بالکل پریشان رہتی ہو یہ متحیرہ ہے، اس کا دوسرا نام مضللہ اور ضالہ ہے کہ خود بھی پریشان رہتی ہے اور مفتی حضرات کو بھی پریشان کرتی ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام متحیرہ بھی رکھا ہے کہ ایسی عورت تحریر کر کے فیصلہ کرے سب سے زیادہ دشواری اسی کے سلسلے میں ہوتی ہے، احناف کے نزدیک مستحاضہ کی یہی تین قسمیں ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چوتھی قسم ہے متمیزہ یعنی خون کے رنگ کے اعتبار سے حیض اور استحاضہ میں تمیز کرے مثلاً زرد رنگ کا آ رہا تھا اب سیاہ رنگ آ رہا ہے تو یہ متمیزہ ہے، امام صاحب چوتھی قسم کے قائل نہیں ہیں، امام صاحب کے نزدیک حیض کے ایام میں سوائے سفید کے جو بھی خون آئے وہ حیض ہی سمجھا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

جو حضرات تمیز کے قائل ہیں ان کی دلیل نسائی اور ابوداؤد کی روایت ہے، ابوداؤد میں ہے کہ حیض کا خون سیاہ

رنگ کا ہوتا ہے (۱) گویا حدیث نے حیض کے خون کو سیاہ رنگ کے ساتھ خاص کر دیا ہے، امام صاحب کا اس روایت پر عمل نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، ابوداؤد، حاتم وغیرہ نے ضعیف منکر کہا ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے منقطع کہا ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

(۱) بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ عورتیں حضرت عائشہ کے پاس کرسف بھیجتی تھیں، حضرت عائشہ اس کو دیکھ کر فرماتی تھی جب تک خالص سفیدی نہ آئے وہاں تک حیض ہی کا خون ہے (۲) ظاہر ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی اپنی رائے نہیں ہو سکتی ہے؛ بلکہ انہوں نے حضور سے سن کر ہی کہا ہوگا۔

(۲) بخاری میں دوسری روایت ام عطیہ کی ہے کنا نعد الكدرۃ والصفرة (۳) طہر کے بعد میالہ، زرد، سبز جو بھی رنگ آئے وہ سب حیض ہی کا خون ہے، رنگ کے اندر جو فرق ہوتا ہے وہ کبھی موسم کے بدلنے کے اعتبار سے کبھی طبیعت کے اعتبار سے اور کبھی عورت کے صحت و تندرستی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس لئے امام صاحب اس کے قائل نہیں ہیں۔

حیض کے اقل مدت اور اکثر مدت میں ائمہ کے مذاہب:

حیض کے اقل اور اکثر مدت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک اقل مدت ایک دفعہ بھی ہو سکتا ہے، امام شافعی کے نزدیک کم از کم ایک دن ایک رات، امام صاحب کے نزدیک تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت حیض، امام شافعی کے نزدیک پندرہ دن، امام مالک کے نزدیک سترہ دن اور امام صاحب کے نزدیک دس دن ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے: تمکث أحدکن شطر عمرها (۴) کہ عورت آدھی عمر بغیر نماز کے گزار دیتی ہے، اس حساب سے پندرہ دن ہوئے؛ لیکن علماء نے اس روایت کو صحیح نہیں مانا ہے، خود شوافع نے اس

(۱) ابوداؤد، باب من قال توضأ لكل صلاة، رقم الحديث: ۳۰۴

(۲) صحیح البخاری، باب إقبال الحيض وإدباره ذكره البخاري في ترجمة باب

(۳) صحیح البخاری، باب الصفرة والكدرۃ في غير أيام، رقم الحديث: ۳۲۶

(۴) التحقيق في أحاديث الخلاف، مسألة الحامل لا تحيض، رقم الحديث: ۳۰۷

حدیث کو غیر معتبر مانا ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں لا أصل له امام بیہقی کہتے ہیں میں نے بہت تلاش کیا؛ لیکن یہ روایت ہمیں کہیں نہیں ملی، علامہ نووی کہتے ہیں کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے اگر صحیح بھی مان لو تو شطر کے معنی نصف کے لینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عورت کو کم از کم ۹ سال ورنہ بارہ سال کے بعد خون آتا ہے، اسی طرح سن ایاس میں بھی نہیں آتا ہے، لہذا دونوں کو نکال دو نصف سے بہت زیادہ حصہ عورت نماز پڑھتی ہے، لہذا شطر کے معنی نصف کے لینا درست نہیں ہے، امام شافعی کے پاس اس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے، معلوم ہوا کہ امام شافعی کے پاس بہت کمزور دلیل ہے۔

امام صاحب کی دلیل:

اس سلسلے میں مضبوط دلیل امام صاحب کے پاس ہے اگرچہ بعض لوگوں نے اس پر بھی کلام کیا ہے، لیکن متعدد سند کی وجہ سے یہ روایت حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ دارقطنی میں واثلہ بن اسقع کی روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة أيام. (۱)

اختلاف کی بنیاد:

محدثین جیسے ابن رشد مالکی اور ابن العربی وغیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان یہ اختلاف کسی دلیل یا حدیث کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ تجربہ اور ائمہ کے فہم و تحقیق کے اعتبار سے ہے، کیوں کہ جگہ، موسم اور غذا کے اعتبار سے اس میں فرق پڑتا ہے، جن ائمہ کو اپنے زمانے میں عورتوں کا جو تجربہ ہوا اس کو انہوں نے بیان کیا، امام مالک نے اپنے یہاں دیکھا کہ ایک مرتبہ خون آکر بند ہو جاتا ہے، اس لئے انہوں نے ایک دفعہ خون آنے کو بھی حیض قرار دیا اور امام صاحب نے تین دن خون دیکھا تو انہوں نے اقل مدت تین دن کو قرار دیا۔

باب کا مقصد:

امام ترمذی نے پہلا باب مستحاضہ کا قائم کیا ہے، باب کا مقصد حیض اور استحاضہ میں فرق بیان کرنا ہے کہ حیض اور استحاضہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، لہذا دونوں کے احکام بھی الگ ہوں گے، حیض کی حالت میں نماز قرآن پڑھنا اور مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اور استحاضہ میں کوئی چیز ممنوع نہیں ہے۔

(۱) سنن دارقطنی، باب کتاب الحيض، رقم الحديث: ۸۴۷۔ حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت پر امام صاحب کے مزید دلائل ترمذی کے باب ۹۳ باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد کے تحت مذکور ہے۔

باب کی روایت:

باب میں فاطمہ بنت حبیش کی روایت ہے اور یہ روایت تقریباً تمام کتب صحاح میں ہے، فاطمہ بنت حبیش مستحاضہ تھی اور نبی ﷺ کے پاس آکر اپنا حال بیان کیا کہ میں مستحاضہ عورت ہوں فلا أظہر میں پاک نہیں ہوتی ہوں، یہ ان کا اپنا قیاس ہے وہ یہ سمجھتی تھیں کہ جس طرح حیض مانع ہے اسی طرح استحاضہ بھی مانع ہے، اس لئے انہوں نے کہا فلا أظہر أفأدع الصلاة کہ جب میں پاک نہیں ہوں اور نماز کے لئے پاکی شرط ہے تو کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا نہیں تمہارا قیاس غلط ہے، استحاضہ کا خون رگ کا خون ہے، رحم کا خون نہیں ہے، دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، یوں سمجھو کہ حیض کا خون تندرستی کی علامت اور استحاضہ کا خون بیماری کی علامت ہے، گویا تم معذور ہو حائضہ نہیں ہو جیسے سلسلۃ البول کی بیماری والا شخص معذور ہے اسی طرح تم بھی معذور ہو، اس کے بعد آپ نے استحاضہ کے احکام بتائے کہ جب حیض کے ایام آجائیں تو نماز کو چھوڑ دو اور جب مدت گزر جائے تو خون دھو دو اور نماز پڑھو۔

قوله: فإذا اقبلت الحيضة: اقبال وادبار کی تفسیر میں ائمہ کا اختلاف ہے، اقبال حیض یعنی حیض کا آنا اور ادبار حیض یعنی حیض کا جانا اس کا کیا مطلب ہے، امام شافعی چونکہ حیض میں رنگ کا اعتبار کرتے ہیں تو وہ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ جب حیض کے رنگ کا خون آجائے تو سمجھنا کہ یہ حیض ہے اور جب اس کے علاوہ دوسرے رنگ کا خون آئے تو سمجھنا کہ یہ استحاضہ کا خون ہے، گویا امام شافعی نے اقبال وادبار کا تعلق خون کے رنگ سے کیا ہے، کیوں کہ وہ تمیز کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہ رنگ کے ذریعہ تمیز کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے یہاں اقبال کا معنی ہے حیض کے دن کا آنا اور ادبار معنی حیض کے دن کا چلا جانا، جیسے دس دن کے اندر ہو تو حیض ہے اور دس دن سے زائد ہو تو استحاضہ ہے۔

فاطمہ بنت حبیش معتادہ تھی یا ممیزہ:

اصل بحث یہ ہے کہ فاطمہ بنت حبیش معتادہ تھی یا ممیزہ تھی، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ممیزہ تھی، امام صاحب فرماتے ہیں کہ معتادہ تھی، امام صاحب کی دلیل بخاری کی روایت ہے: وإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي (۱) کہ تم نماز کو ان ایام کے مقدار چھوڑ دو جن ایام کے مقدار تم پہلے چھوڑا کرتی تھی، یہاں قدر لفظ ہے، اسی طرح طحاوی کی

(۱) صحيح البخاري، باب الاستحاضة، رقم الحديث: ۳۰۶، بخاری کی دوسری روایت میں ہے: ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيث، رقم الحديث: ۳۲۵

روایت ہے: تدع الصلاة أيام اقراءها (۱) کہ حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑے رکھو، اس میں ایام کا لفظ ہے، اگر یہ ممیزہ ہوتی تو حضور ان سے پوچھتے کہ تم کو کس رنگ کا خون آتا ہے تاکہ خون کا رنگ دیکھ کر حکم لگایا جائے؛ لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ فاطمہ بن حبیش سے خون کا رنگ کا معلوم کیا ہو معلوم ہوا کہ آپ کی نظر میں بھی خون کے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

قوله فاغسلي عنك الدم و صلى: یہ عبارت محل کلام ہے کیوں کہ اس عبارت کا مطلب ہے کہ جب ایام حیض ختم ہو جائے تو خون دھو کر نماز پڑھ لو حالانکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ حیض کے ختم ہونے کے بعد غسل کرنا ضروری ہے، جب کہ یہاں روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے، بخاری کی روایت میں ہے: ثم اغتسلي و صلى (۲) یہاں صراحۃً غسل کا تذکرہ ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں غسل دم کا تذکرہ نہیں ہے، لہذا یہ روایت مختصر ہے۔

اسی طرح مسند ابی حنیفہ میں ہے: فاغتسلي فطهرت ثم توضئ لكل صلاة (۳) خلاصہ یہ کہ کسی روایت میں غسل دم کا تذکرہ ہے اور کسی روایت میں صرف غسل کا تذکرہ ہے یعنی ایک راوی نے ایک بات بیان کی دوسرے راوی نے دوسری بات بیان کی، لہذا دونوں کو ملا کر حکم یہ ہوگا کہ جب حیض ختم ہو جائے تو غسل کرو پھر ہر مرتبہ غسل دم کرو اور وضو کرو، ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ چونکہ غسل کرنا بالکل ظاہر بات ہے اس لئے راوی نے اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا۔

قوله قال أبو معاوية في حديثه: ابو معاویہ نے اپنی حدیث میں اس ٹکڑے کا بھی اضافہ کیا ہے توضئ لكل صلاة کہ حضور نے فاطمہ کو فرمایا کہ ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھتے رہنا یہاں تک کہ پھر حیض کا زمانہ آجائے، ابو معاویہ کے اس ٹکڑے کے سلسلے میں محدثین میں اختلاف ہے کہ یہ آنحضور کا قول ہے یا کسی راوی کا قول ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ مدرج ہے کسی راوی نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر کا مقولہ ہے، آپ ﷺ کا نہیں گویا یہ موقوف ہے، ابن حجر اس کو مرفوع مانتے ہیں، علامہ بدر الدین عینی کو مرفوع اور موقوف ہونے میں تردد ہے، امام مسلم کا رجحان بھی یہی ہے کہ یہ موقوف ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ حماد بن زید نے اس ٹکڑے کا

(۱) طحاوی شریف، باب المستحاضة كيف تتطهر للصلاة، رقم الحديث: ۶۲۰

(۲) صحیح البخاری، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، رقم الحديث: ۳۲۵

(۳) مسند ابی حنیفہ، باب فإذا أقبلت الحيضة فدع الصلاة، رقم الحديث: ۳۲۰

اضافہ کیا ہے، اس لئے میں نے اس ٹکڑے کو ترک کر دیا، گویا امام مسلم سمجھتے ہیں کہ حماد بن زید اس ٹکڑے میں منفرد ہیں ان کا کوئی متابع نہیں ہے، حالانکہ امام مسلم کا یہ سمجھنا غلط ہے، حماد بن زید کے بہت سے متابع ہیں ایک متابع ترمذی میں ابو معاویہ ہیں اسی طرح ابو حمزہ، ابو عوانہ اور امام ابو حنیفہ اس ٹکڑے کو نقل کرتے ہیں، پھر امام مسلم کا یہ کہنا کہ حماد بن زید منفرد ہیں غلط ہے، اگر متابع نہ بھی ہوتے تو بھی یہ زیادتی قابل قبول ہے کیوں کہ یہ ثقہ ہیں اور اس میں کسی کی مخالفت بھی نہیں ہے، بلکہ ایک امر زائد کا ذکر ہے، تیسری بات یہ کہ امام بیہقی نے اس ٹکڑے کو مرفوعاً نقل کیا ہے، اسی طرح امام ابوداؤد (۱) بیہقی (۲) ابن ماجہ (۳) نے بھی اس ٹکڑے کو ذکر کیا ہے، لہذا جو حضرات اس ٹکڑے کو مرفوع مانتے ہیں ان کی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

(۹۳) باب ما جاء أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ

(۱۲۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا شَرِيكُ، عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ: "تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَتَصُومُ وَتُصَلِّي" حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، أَنَا شَرِيكُ نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ، قَالَ أَبُو عَسِيٍّ: هَذَا حَدِيثٌ قَدْ تَفَرَّدَ بِهِ شَرِيكٌ عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ. وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ، فَقُلْتُ: عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: جَدُّ عَدِيِّ مَا اسْمُهُ؟ فَلَمْ يَعْرِفْ مُحَمَّدٌ اسْمَهُ، وَذَكَرْتُ لِمُحَمَّدٍ قَوْلَ يَحْيَى بْنِ مُعِينٍ: أَنَّ اسْمَهُ دِينَارٌ، فَلَمْ يَعْصَأْ بِهِ.

وقال أحمد وإسحاق في الْمُسْتَحَاضَةِ: إِنْ اغْتَسَلَتْ لِكُلِّ صَلَاةٍ: هُوَ أَحْوَطُ لَهَا، وَإِنْ تَوَضَّأَتْ لِكُلِّ صَلَاةٍ: أَجْزَأُهَا، وَإِنْ جَمَعَتْ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ أَجْزَأُهَا.

(۱) ابوداؤد، باب من روى أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، رقم الحديث: ۲۹۲

(۲) السنن الكبرى للبيهقي باب الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْسِلُ عَنْهَا أَثَرُ الدَّمِ، رقم الحديث: ۱۶۲۵

(۳) ابن ماجہ، باب ما جاء في الْمُسْتَحَاضَةِ الَّتِي قَدْ عَدَتْ، رقم الحديث: ۶۲۴

مستحاضہ ہر نماز کے لئے نئی وضو کرے

ترجمہ: (۱۲۸) عدی کے دادا کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”مستحاضہ اپنی عادت کے دنوں میں نماز چھوڑے جن دنوں میں وہ حائضہ رہا کرتی تھی، پھر غسل کرے اور ہر نماز کے وقت نیا وضو کرے اور روزہ رکھے اور نماز بھی پڑھے۔“

یہ حدیث شریک سے علی بن حجر بھی اسی طرح روایت کرتے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ ایسی حدیث ہے جس میں شریک ابوالیقظان سے روایت کرنے میں تنہا ہیں اور میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو میں نے کہا عدی بن ثابت اپنے والد سے روایت کرتے ہیں یعنی ثابت سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے دادا سے تو عدی کے دادا کا کیا نام تھا تو امام بخاری اس کے نام سے واقف نہیں تھے، میں نے امام بخاری کے سامنے یحییٰ بن معین کا قول ذکر کیا کہ ان کے دادا کا نام دینار ہے تو انہوں نے اس قول کو کوئی اہمیت نہیں دی، امام احمد اور اسحاق نے فرمایا کہ مستحاضہ اگر ہر نماز کے لئے غسل کرے تو یہ زیادہ بہتر ہے اور ہر نماز کے لئے وضو کرے تو جائز ہے اور اگر ایک غسل سے دو نماز پڑھے تو زیادہ بہتر ہے (جیسے ظہر کو مؤخر کرے اور آخر وقت میں غسل کرے اور پھر عصر پڑھے اور مغرب کو مؤخر کرے اور مغرب کے اخیر وقت میں غسل کرے اور مغرب کی نماز پڑھے اور لگے ہاتھوں عشاء بھی پڑھے اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل کرے گویا روزانہ تین غسل کرے یہ بھی کافی ہے)

باب کا مقصد:

یہ مستحاضہ کا دوسرا باب ہے، اس باب کا مقصد ہے کہ مستحاضہ حیض کے ختم ہونے کے بعد ایک بار غسل کرے گی، یہ غسل فرض ہے اور پھر ہر نماز کے لئے وہ وضو کرے گی۔

مستحاضہ نماز کے لئے وضو کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے؟

امام ابوحنیفہ اور امام احمد فرماتے ہیں کہ مستحاضہ وقت کے اندر وضو کرے اور وقت کے اندر جتنا چاہے فرائض و نوافل پڑھے جب تک وقت باقی رہے گا وضو باقی رہے گا، امام مالک، ربیعۃ الرائے اور داؤد ظاہری کہتے ہیں مستحاضہ کو وضو کرنے کی ضرورت نہیں، دم استحاضہ غیر معتاد ہونے کی وجہ سے ناقض وضو نہیں ہے، البتہ مستحاضہ کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے اگر قضاء کرنا چاہے تو اس کے لئے بھی علیحدہ وضو ضروری ہے، ہاں ایک فرض کے بعد نوافل جتنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں، سفیان ثوری اور ابو ثور کہتے ہیں

مستحاضہ کا وضو فراغ عن الصلاة سے ٹوٹ جاتا ہے گویا ان کے نزدیک مطلق نماز سے فارغ ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل نماز۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جس میں وضو کا ذکر نہیں ہے، اور توضائی لکل صلاة بعض روایت میں ہے تمام روایت میں نہیں ہے، اگر وضو ضروری ہوتا تو تمام روایت میں اس کا تذکرہ ہوتا، اس لئے جہاں وضو کا ذکر ہے اس کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کی دلیل باب کی حدیث ہے، تتوضأ لکل صلاة، تتوضأ عند کل صلاة یہاں صلاة مطلق ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور صلاة کا فرد کامل، فرض نماز ہے اور نفل فرض کے تابع ہے، اس لئے تبعاً نفل نماز کو اسی وضو سے پڑھ سکتی ہے۔

سفیان ثوری کی دلیل:

سفیان ثوری کہتے ہیں کہ صلاة نکرہ ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہذا صلاة کے عموم میں فرض، نفل سب نمازیں داخل ہوں گی اور حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ کسی بھی نماز سے فارغ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی دلیل:

امام صاحب فرماتے ہیں یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے، ترمذی کی روایت میں لکل صلاة ہے، لیکن بیہقی اور ابن قدامہ نے امام ابو حنیفہ کے واسطے سے نقل کیا ہے توضائی لوقت کل صلاة اس روایت میں وقت کا لفظ مذکور ہے، دوسرے طرق میں بھی لکل وقت صلاة کی تصریح آئی ہے، علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ لکل صلاة والی روایت جس سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں یہ محتمل ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ لکل صلاة کا مطلب ہے ہر نماز کے لئے وضو کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ صلاة سے وقت صلاة مراد ہو کیوں کہ شریعت میں بہت سے مواقع پر صلاة بول کر وقت صلاة مراد لیا جاتا ہے، حدیث میں ہے: فحیث ما أدرکت صلاة فصل (۱) یہاں بالاتفاق صلوة سے

وقت صلاۃ مراد ہے، اسی طرح حدیث میں ہے إن أول صلاة (۱) یعنی إن أول وقت صلاة، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں أنا آتیک لصلاة الظهر أي لوقت صلاة الظهر پس اس روایت میں لوقت کل صلاة کا احتمال ہے، اگر دونوں روایت کو صحیح مانیں تو بھی محکم کو محتمل پر ترجیح ہوتی ہے۔

دوسری بات: لکل صلاة کے عموم پر تو امام شافعی کا بھی عمل نہیں ہے، اس طرح کہ صلاة کے عموم میں نفلی نماز بھی داخل ہے، لیکن امام شافعی کہتے ہیں کہ نفل نماز سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، ایک فرض نماز کے بعد اسی وضو سے نفل نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

تیسری بات: اگر لکل صلاة والی روایت پر عمل کریں تو لوقت کل صلاة پر عمل چھوٹ جاتا ہے اور اگر لوقت کل صلاة پر عمل کرتے ہیں تو ساری روایت پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس وقت ہم کہیں گے کہ لکل صلاة سے مراد لوقت کل صلاة ہے اور دونوں روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، ایک روایت کو چھوڑ دینے سے۔

امام طحاوی کی نظر:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر مستحاضہ مثلاً ظہر کے وقت وضو کرے اور کوئی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ ظہر کا وقت گزر جائے تو امام شافعی اور امام ابو حنیفہ دونوں کہتے ہیں کہ اس وضو سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے، کیوں کہ دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ دخول وقت اور خروج وقت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اب غور کرو کہ اگر امام شافعی کی بات صحیح ہے کہ فراغ عن الصلاة سے وضو ٹوٹتا ہے تو یہاں فراغ عن الصلاة نہیں پایا گیا، پھر بھی وضو ٹوٹ گیا، پس کہنا پڑے گا کہ خروج وقت ناقض وضو ہے، اسی طرح احناف اور شوافع دونوں کا اتفاق ہے کہ فرض سے فارغ ہونے کے بعد وقت کے اندر جتنا چاہے نفل پڑھ سکتی ہے تو اگر فراغ عن الفعل ناقض ہے تو فرض پڑھنے سے فراغ عن الفعل پایا گیا پھر نفل پڑھنا کیسے درست ہو گیا، امام طحاوی کہتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں سے سمجھ میں آیا کہ فراغ عن الصلاة ناقض نہیں ہے، بلکہ خروج عن الوقت ناقض وضو ہے۔

دوسری نظر: نواقض دو طرح کے ہیں (۱) خروج نجاست (۲) خروج وقت جیسے مسح علی الخفین میں مقیم کے لئے ایک دن ایک رات گزر جائے تو مسح ٹوٹ جاتا ہے، مسافر کے لئے تین دن تین رات گزر جائے تو مسح ٹوٹ جاتا ہے، معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین میں ناقض مسح، خروج وقت ہے، آگے چلو مستحاضہ کے لئے بھی ناقض دو طرح ہے، ایک ہے خروج نجاست، دوسرا ناقض امام شافعی کہتے ہیں کہ فراغ عن الصلاة ہے اور امام صاحب کہتے ہیں خروج وقت ہے، اب غور کرو کہ ان دونوں

میں کس کو ناقض ماننا بہتر ہے، امام شافعی نے ایسی چیز کو ناقض مانا ہے جس کی شریعت میں کوئی مثال نہیں ہے اور امام صاحب نے ایسی چیز کو مانا ہے جس کی نظیر شریعت میں موجود ہے، اب تمہی بتاؤ جس کی نظیر ملتی ہو وہ بہتر ہے یا جس کی نظیر نہیں ملتی ہے وہ بہتر ہے، معلوم ہوا کہ خروج وقت مستحاضہ کے لئے ناقض وضو ہے۔

فائدہ: یاد رکھنا چاہئے کہ خروج وقت اس وقت ناقض ہے جب کہ دم کے علاوہ کسی دوسری ناقض وضو چیز پیش نہ آئی ہو اگر پیش آئی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

ابن حجر کی غلط بیانی:

اس جگہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جو امام شافعی کا مسلک ہے، وہی جمہور کا مسلک ہے، معلوم نہیں جمہور ان کے نزدیک کس چڑیا کا نام ہے، امام ابو حنیفہ، احمد، سفیان ثوری یہ سب حضرات اس مسلک کے مخالف ہیں، کیا یہ حضرات جمہور نہیں ہیں اس مسئلے میں تو امام شافعی تنہا ہیں، پھر بھی کہتے ہیں کہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

قوله ناشریک: یہ شریک بن عبد اللہ کو فی ہیں، یہ کوفہ کے قاضی تھے، مسلم کے روای میں ہیں، بعض لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، ابوالیقظان یہ متکلم فیہ راوی ہیں، حضرات ائمہ نے ان پر کلام کیا ہے، ان کا حافظہ خراب تھا اور ان کا میلان شیعیت کی طرف تھا، عن جدہ یہ مجہول راوی ہیں جیسا کہ امام ترمذی ذکر کر رہے ہیں، گویا کئی خرابی اس روایت میں ہے، امام ابوداؤد نے اس روایت کو صراحتاً ضعیف کہا ہے۔

قوله عند کل صلاة: یہاں ایک بات یاد رکھو کہ عند کل صلاة یہ ظرف ہے، اس کا عامل تغتسل اور تتوضاً ہے، اور اگر دونوں کو اس کا عامل مانو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہر نماز کے وقت میں غسل بھی کریگی اور وضو بھی کریگی حالانکہ جمہور کا یہ مسلک نہیں ہے اسی وجہ سے اس روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یہ مشہور روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ ابھی فاطمہ بنت ابی حیش کی روایت میں گزر چکا ہے کہ جب تمہارے حیض کے ایام ختم ہو جائیں تو غسل کر لینا اور پھر ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور یہاں ہے کہ ہر نماز کے لئے بھی غسل ہے اور وضو بھی ہے، اس لحاظ سے یہ روایت ناقابل عمل سمجھا گیا ہے، لیکن امام ترمذی نے اس روایت کو قابل عمل اس بنیاد پر بنایا ہے کہ عند کل صلاة تتوضاً تغتسل کا ظرف نہیں ہے، اب معنی صاف ہو جائے گا کہ حیض کے ایام ختم ہونے کے بعد صرف ایک بار غسل کرے گی اور ہر نماز کے وقت میں وضو کرے گی، اس لحاظ سے اس روایت کو قابل عمل قرار دیا گیا ہے کہ اگرچہ یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے؛ لیکن مسئلہ کے اعتبار سے صحیح ہے۔

(٩٤) باب في المستحاضة إنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد

(١٢٩) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، نَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، نَا رُهَيْزُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ عَمِّهِ عُمَرَانَ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أُمِّهِ حَمْنَةَ ابْنَةِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَاتَّيْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَسْتَفْتِيهِ وَأُخْبِرُهُ، فَوَجَدْتُهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً فَمَا تَأْمُرُنِي فِيهَا؟ فَقَدْ مَنَعْتَنِي الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ، قَالَ: "أَنْعَتِ لَكَ الْكُرْسَفَ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّمَ" قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ قَالَ: "فَتَلَجَّمِي" قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ قَالَ: "فَاتَّخِذِي ثَوْبًا" قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا أَتَّجُّ ثَجًّا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "سَامُرُكَ بِأَمْرَيْنِ أَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأَ عَنْكَ، فَإِنْ قَوَيْتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ" فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَتَحِيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهَرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ ثَلَاثَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي وَصَلِّي فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِئُكَ وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمَيْقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطُحْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوَيْتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حِينَ تَطْهُرِينَ وَتُصَلِّينَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ تُؤَخِّرِينَ الْمَغْرَبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَافْعَلِي، وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّينَ وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي، وَصُومِي إِنْ قَوَيْتِ عَلَى ذَلِكَ" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "وَهُوَ أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ!"

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، ورواه عبيد الله بن عمرو الرقي وابن جريج وشريك عن عبد الله بن محمد بن عقال عن إبراهيم بن محمد بن طلحة، عن عمه عمران عن أمه حمنة، إلا إن ابن جريج يقول: عمر بن طلحة، والصحيح عمران بن طلحة. وسألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن، وهكذا قال أحمد بن حنبل:

(٩) هو حديث حسن صحيح.

وَقَالَ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ: إِذَا كَانَتْ تَعْرِفُ حَيْضَهَا بِإِقْبَالِ الدَّمِّ وَإِدْبَارِهِ، فَإِقْبَالُهُ أَنْ يَكُونَ أَسْوَدَ، وَإِدْبَارُهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِلَى الصُّفْرِ، فَالْحُكْمُ فِيهَا عَلَى حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ، وَإِنْ كَانَتْ الْمُسْتَحَاضَةُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ قَبْلَ أَنْ تُسْتَحَاضَ: فَإِنَّهَا تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي، وَإِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُّ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ وَلَمْ تَعْرِفِ الْحَيْضَ بِإِقْبَالِ الدَّمِّ وَإِدْبَارِهِ: فَالْحُكْمُ لَهَا عَلَى حَدِيثِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وقال الشافعي: الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُّ فِي أَوَّلِ مَا رَأَتْ فِدَامَتْ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهَا تَدْعُ الصَّلَاةَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا، فَإِذَا طَهُرَتْ فِي خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا أَوْ قَبْلَ ذَلِكَ: فَإِنَّهَا أَيَّامٌ حَيْضٍ، فَإِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا: فَإِنَّهَا تَقْضِي صَلَاةَ أَرْبَعَةِ عَشَرَ يَوْمًا، ثُمَّ تَدْعُ الصَّلَاةَ بَعْدَ ذَلِكَ أَقَلَّ مَا يَحِيضُ النِّسَاءُ، وَهُوَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ.

قال أبو عيسى: فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي أَقَلِّ الْحَيْضِ وَأَكْثَرِهِ:

فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثٌ، وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةٌ، وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَانَ الثَّوْرِيِّ وَأَهْلِ الْكُوفَةِ، وَبِهِ يَأْخُذُ ابْنُ الْمُبَارَكِ، وَرُويَ عَنْهُ خِلَافَ هَذَا.

وقال بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْهُمْ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ: أَقَلُّ الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَأَكْثَرُهُ خَمْسَةُ عَشَرَ، وَهُوَ قَوْلُ الْأَوْزَاعِيِّ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ وَأَبِي عُبَيْدَةَ.

مستحاضہ ایک غسل میں دو نمازیں جمع کرے

ترجمہ: حدیث (۱۲۹) زہیر بن محمد کی روایت ہے: حضرت حمزہ فرماتی ہیں کہ مجھے بہت شدت کے ساتھ خون آتا تھا، میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں مسئلہ دریافت کرنے اور آپ ﷺ کو صورت حال بتانے کے لئے آئی، میں نے آپ ﷺ کو اپنی بہن زینب کے گھر پایا، میں نے عرض کیا مجھے بہت ہی زیادہ حیض آتا ہے آپ مجھے اس سلسلے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ اس نے مجھے روزہ اور نماز سے روک رکھا ہے، آپ نے فرمایا میں تمہیں روئی استعمال کرنے کا مشورہ دیتا ہوں، اس سے خون بند ہو جائے گا، حضرت حمزہ نے کہا: خون اس سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ تو تم لگام باندھ لو (یعنی روئی کی بتی رکھ کر لنگوٹ باندھ لو اس سے خون رک جائے گا) حضرت حمزہ نے کہا خون اس سے بھی زیادہ ہے، آپ نے فرمایا تو تم اس

کے نیچے کپڑا رکھ لو، حضرت حمہ نے کہا خون اس سے بھی زیادہ ہے میں خود بہہ رہی ہوں، حضور نے فرمایا: میں تمہیں دو باتوں کا حکم دیتا ہوں جس پر بھی تم عمل کرو کافی ہو جائے گا، اور اگر تم دونوں باتوں پر عمل کر سکو تم اپنا حال بہتر جانتی ہو، پھر آپ نے فرمایا کہ یہ شیطان کا ایڑ مارنا ہے پس تم چھ دن یا سات دن اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو، اللہ بہتر جانتا ہے پھر تم غسل کرو جب تم دیکھو کہ پاک صاف ہو گئی ہو تو تنیس، چوبیس رات دن نماز پڑھو اور روزے رکھو، پس بیشک یہ بات تمہارے لئے کافی ہے اور اسی طرح کرتی رہو، جس طرح عورتوں کو حیض آتا ہے اور جس طرح وہ پاک ہوتی ہے اپنے حیض اور پاکی کے متعینہ مدت پر پس اگر تمہیں قدرت ہو کہ ظہر کو مؤخر کرو اور عصر کو جلدی پڑھو پھر تم نہا کر پاکی حاصل کرو اور ظہر و عصر دونوں کو جمع کرو (تو ایسا کرو) پھر مغرب کو مؤخر کرو اور عشاء کو مقدم کرو، پھر غسل کر کے دونوں نمازوں کو جمع کرو (یہ غسل دو نمازوں کو جمع کرنے کا ہے) اور دونوں نمازوں کے درمیان جمع کرو تو ایسا کرو، اور صبح کے لئے نہاؤ اور نماز پڑھو اور ایسا ہی کرتی رہو اور روزے رکھتی رہو، اگر تم اس پر قادر ہو پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اور یہ دونوں باتوں میں سے مجھے زیادہ پسند ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، اس حدیث کو ابن عقیل سے اسی سند کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو الرقی، ابن جریج اور شریک نے بھی روایت کیا ہے، البتہ ابن جریج، عمرو بن طلحہ کہتے اور صحیح نام عمران بن طلحہ ہے اور میں نے امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے اور ایسا ہی امام احمد نے فرمایا، اور امام احمد اور اسحاق نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: جب کہ وہ اپنے حیض کو پہچانتی ہو خون کے آنے اور بند ہونے سے (یعنی مستحاضہ ممیزہ ہو) پس اس کا حیض کا آنا یہ ہے کہ خون کالا ہو اور اس کا پیٹھ پھیرنا یہ ہے کہ خون زردی کی طرف بدل جائے تو اس مستحاضہ کا حکم فاطمہ بنت ابی حیش کی حدیث کے مطابق ہوگا (یعنی وہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی) اور اگر مستحاضہ کے لئے جانے پہچانے ہوئے دن ہوں، حیض کی بیماری لاحق ہونے سے پہلے (یعنی وہ معتادہ ہو) تو وہ اپنے حیض کے ایام میں نماز چھوڑ دے پھر حیض سے پاک ہونے کا غسل کرے اور ہر نماز کے لئے وضو کرے اور نماز پڑھے اور جب مستحاضہ غیر معتادہ غیر ممیزہ ہو (تو اس کے لئے حکم حمہ بنت جحش کی حدیث کے مطابق ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا مستحاضہ کو جب ابتداء ہی سے مسلسل خون آئے اور وہ اسی حال پر رہے تو پندرہ دن تک نماز چھوڑے گی، پس اگر پندرہ دن میں یا اس سے پہلے پاک ہو جائے تو وہ سب حیض کے دن شمار ہوں گے اور اگر پندرہ دن کے بعد بھی خون جاری ہے تو وہ چودہ دن کی نمازیں قضاء کرے گی، پھر اس کے بعد وہ نماز چھوڑے گی اقل مدت تک اور وہ ایک دن ایک رات ہے) امام شافعی نے صرف مبتداء کا حکم بیان کیا ہے

امام ترمذی فرماتے ہیں علماء نے حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت میں اختلاف کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہے اور یہ ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے اور ابن المبارک نے بھی اسی قول کو لیا ہے اور ان سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے اور بعض اہل علم نے جن میں عطاء شامل ہیں فرمایا کہ حیض کی اقل مدت ایک رات ایک دن ہے اور اوزاعی، مالک، شافعی، احمد، اسحاق اور ابو عبیدہ نے اسی قول کو لیا ہے۔

تشریح: یہ مستحاضہ کا تیسرا باب ہے اور اس باب کا مقصد یہ ہے کہ مستحاضہ دو نمازوں کو ایک غسل میں جمع کرے، مسئلہ یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کی جو روایت ہے وہ منسوخ ہے دو نماز کے لئے ایک غسل کی روایت سے اور دو نماز کے لئے ایک غسل کا حکم یہ منسوخ ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنے سے گویا اب حکم ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا؛ البتہ دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا یہ مستحب ہے اور ہر نماز کے لئے غسل کرنا اس سے زیادہ بہتر ہے یا تو دو نماز کے لئے ایک غسل یا ہر نماز کے لئے غسل کو استحب پر محمول کر دو یا علاج پر محمول کر دو اس لئے کہ نماز کے لئے غسل کرنے سے عضو میں ٹھنڈک پیدا ہوگی اور استحاضہ کا مرض پیدا ہوتا ہے گرمی سے جب ہر نماز کے لئے غسل سے عضو میں ٹھنڈک پیدا ہوگی تو استحاضہ میں کمی ہوگی یا اس کا خاتمہ ہوگا۔

باب کی روایت:

حنہ بنت جحش کی روایت ہے، یہ حضرت ام المؤمنین حضرت زینب کی بہن ہیں، گویا حنہ بنت جحش حضور ﷺ کی سالی ہیں، ان کو استحاضہ کا عارضہ تھا اور بڑا سخت عارضہ تھا، کہتی ہیں کنت استحاض حیضة كثيرة شديدة تین تین تاکید ہے یعنی بہت زیادہ خون آتا تھا کہتی ہیں کہ میں حضور کے پاس مسئلہ دریافت کرنے آئی، آپ مجھے اس بار سے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ اپنا قیاس بیان کرتی ہیں فقد منعني الصيام والصلاة مجھے تو نماز، روزے سے روک ہی دیا ہے، یہ اپنے قیاس سے کہہ رہی ہیں، انہوں نے استحاضہ کو حیض پر قیاس کر کے سوچا جیسے حیض میں نماز و روزہ نہیں ہوتا، اس میں بھی نہیں ہوگا، آپ نے فرمایا اس میں تو نماز و روزہ کرنا پڑے گا، البتہ میں تم کو کرسف کی ہدایت کرتا ہوں کیوں کہ وہ خون کو دور کر دے گا، انہوں نے کہا یا رسول اللہ خون اس سے بھی زیادہ ہے، آپ نے فرمایا ایسا کرو کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ کر لنگوٹ باندھ لیا کرو انہوں نے کہا یا رسول اللہ خون اس سے بھی زیادہ ہے آپ نے فرمایا ایسا کرو کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو، علامہ کشمیری فاتحہ ثوبا کا ترجمہ کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ نماز کے لئے علیحدہ لباس رکھا کرو، حضرت حنہ نے کہا حضور اس سے بھی کام نہیں چلے گا، وہ تو اس سے بھی زیادہ ہے، اب آپ نے ان کو

مسئلہ بتایا کہ میں تمہیں دو بات کا حکم دیتا ہوں ان دونوں میں سے ایک بھی کرلو تو کافی ہے اور اگر دونوں کی طاقت ہو تو دونوں کرلو، تم زیادہ بہتر جانتی ہو!

قوله إنما هي ركضة من الشيطان: آپ نے فرمایا کہ استحاضہ یہ شیطان کا ایڑھ مارنا ہے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ ایڑھ کا مطلب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے شیطان کو وسوسہ ڈالنے کا موقع ملتا ہے، یہ وسوسہ ڈالنا شیطان کی طرف سے ایڑھ مارنا ہوا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی بھی ہو سکتے ہیں، ممکن ہے کہ شیطان رحم کے منہ پر زخم کر دیتا ہو اس کی وجہ سے استحاضہ کا عارضہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ یہ مرض شیطان پیدا کرتا ہے، پس تم اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو چھ دن یا سات۔

قوله ستة أيام أو سبعة أيام: یہاں لفظ او کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ تنويع کے لئے ہے، تنويع کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے فرمایا تو اپنے آپ کو مہینہ میں چھ دن یا سات دن حائضہ شمار کرو جیسا کہ اس زمانہ میں عورتوں کو حیض چھ دن یا سات دن آیا کرتا تھا، گویا اس زمانے کے عورت کے عام عادت کے لحاظ سے آپ نے چھ دن یا سات دن فرمایا، یعنی تم بھی دیکھو کہ تم جیسی عورت کو کتنی دن حیض آتا ہے، اگر تم جیسی عورت کو چھ دن حیض آتا ہے تو تم بھی اپنے آپ کو چھ دن حائضہ شمار کرو، اور اگر تم جیسی عورت کو سات دن آتا ہے تو تم بھی اپنے آپ کو سات دن حائضہ شمار کرنا، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے حضور سے کہا ہو کہ حضور اس سے پہلے مجھے چھ دن یا سات دن خون آتا تھا، لیکن مجھے یاد نہیں ہے کہ چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا، گویا ان کو چھ یا سات میں شک ہو رہا ہے، اس لئے آپ نے فرمایا تم غور کرلو اور چھ اور سات ایام میں جس طرف ظن غالب ہوا، اسی ظن غالب کا اعتبار کر کے اپنے آپ کو حائضہ شمار کرو، یا یہ کہ راوی کو شک ہو رہا ہے کہ حضور نے چھ دن فرمایا، یا سات دن فرمایا، گویا او شک راوی کے لئے ہے اس صورت میں او کے بعد قال پڑھنا پڑے گا۔

قوله وهو أعجب الأمرين إليّ: امام شافعی کتاب الام میں امرین کی تعیین فرماتے ہیں کہ ایک امر ہے ہر نماز کے لئے وضو کرنا اور دوسرا امر ہے ہر نماز کے لئے غسل کرنا، اسی کو محدثین نے پسند کیا ہے، امام ابو داؤد نے امرین کی دوسری تحقیق کی ہے کہ امر اول سے مراد ہر نماز کے لئے غسل کرنا اور دوسرے امر سے ہر دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا ہے، اس رائے کو بھی بہت سے محدثین نے پسند کیا ہے، یہاں حضور نے فرمایا کہ مجھ کو آخری امر زیادہ پسند ہے، امام شافعی کے مطابق ہوضمیر کا مرجع امر ثانی ہوا یعنی ہر نماز کے لئے ایک غسل اور چوں کہ غسل میں نظافت زیادہ ہے، لہذا پسندیدگی ظاہر

ہے اور امام ابو داؤد کے مطابق بھی ہضمیر کا مرجع امر ثانی ہی ہے، یعنی ہر دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا یہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ پانچ غسل کرنے کے مقابلہ میں تین غسل میں زیادہ سہولت ہے اور جب آپ کسی چیز کا حکم دیتے تھے تو سہل امر کا حکم دیتے تھے یہی آپ کو پسند تھا، دونوں کے کہنے کے مطابق أعجب الأمرین سے مراد امر ثانی ہے، اختلاف صرف امر اول میں ہے۔

حمنہ بنت جحش کس قسم کی مستحاضہ تھی؟

حمنہ بنت جحش کے سلسلے میں حضرات ائمہ و محدثین کی رائے مختلف ہے کہ یہ کس قسم کی مستحاضہ تھی، معتادہ تھی یا مبتدہ تھی یا متحیرہ یا میزہ تھی؟ امام احمد، امام طحاوی، ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ حمنہ بنت جحش متحیرہ تھی، گویا ان کو عادت کے ایام یاد نہیں ہے کہ حیض چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا، اسی میں یہ پریشان ہے اور اپنی عادت کو بھول گئی ہے، متحیرہ کا حکم تمام لوگوں کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک اس کو حیض کا شبہ رہے گا وہ غسل کرتی رہے گی، مثلاً ایک دن حیض کا مان کر غسل کر کے اس نے نماز پڑھ لیا اب سات دن کے مکمل ہونے تک ہر نماز کے لئے اس کو غسل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ ہر نماز کے وقت میں احتمال ہے کہ اسی وقت حیض سے فارغ ہوئی ہو اور قاعدہ ہے کہ حیض سے فراغت کے وقت غسل واجب ہوتا ہے، گویا جب تک ان کو شبہ رہے گا اس وقت تک ہر نماز کے لئے غسل کرنا پڑے گا۔

علامہ خطابی کی رائے:

علامہ خطابی کی رائے یہ ہے کہ حمنہ بنت جحش مبتدہ تھی یعنی ان کو پہلی بار حیض آیا تھا اور سلسلہ چالو ہو گیا تو وہ مستحاضہ ہو گئی تب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تیری تو کوئی عادت نہیں ہے اس لئے دیکھ کہ تجھ جیسی عورت کو کتنا دن حیض آتا ہے اگر تجھ جیسی عورت کو چھ دن حیض آتا ہے تو اپنے آپ کو چھ دن حائضہ شمار کر کے اور اگر تجھ جیسی عورت کو سات دن حیض آتا ہے تو اپنے آپ کو سات دن حائضہ شمار کر کے کام کرتی رہو، لیکن علامہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ حمنہ بنت جحش معمر عورت ہیں، یہ مبتدہ نہیں ہیں، یہ معتادہ ہیں، ان کو پہلے عادت کے مطابق حیض آتا تھا؛ لیکن یہ عادت بھول گئی اس لئے یہ ناسیہ یا متحیرہ ہو گئی، امام بیہقی کی رائے بھی یہی ہے کہ حمنہ بنت جحش یہ معتادہ تھی؛ لیکن استحاضہ کا عارضہ لاحق ہونے کے بعد یہ عادت بھول گئی کہ چھ دن آتا تھا یا سات دن آتا تھا انہی دو ایام میں ان کو شک تھا اس لئے ان کو حکم دیا کہ غور کرو اور جس طرف ظن غالب ہو جائے اس کو اختیار کر لو۔

دوسری بات: آپ ﷺ نے حمنہ بنت جحش سے فرمایا کہ تو ظہر کے اخیر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لو، اور عصر کو اول

وقت میں پڑھ لو، لیکن نبی کریم ﷺ نے عصر کی نماز کے لئے وضو کا حکم نہیں فرمایا یعنی روایت میں دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرنے کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ وضو کرنا ضروری ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے اور امام شافعی کے نزدیک دخول وقت یہ مستحاضہ کے لئے ناقض وضو ہے، احناف اور شوافع دونوں کے نزدیک عصر کے وقت کے داخل ہوتے ہی مستحاضہ کا وضو ٹوٹ گیا، پھر آپ نے وضو کا تذکرہ کیوں نہیں کیا۔

جواب: اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ وضو تو کرنا ضروری ہے؛ لیکن راوی نے شہرت کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے تفصیلی روایت ابو داؤد میں ہے کہ فاطمہ بنت حبیش کو حضور نے فرمایا کہ دو نماز کے لئے غسل کرو اور ایک نماز کو مؤخر کرو اور ایک نماز کو اول وقت میں پڑھو اور دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرو (۱) لہذا ترمذی کی روایت کو اختصار پر محمول کیا جائے گا۔

امام طحاوی کی توجیہ:

امام طحاوی نے ایک دوسری توجیہ کی ہے جو احناف سے بالکل ہٹ کر ہے، امام طحاوی کہتے ہیں کہ حدیث میں جمع بین الصلاتین سے مراد جمع حقیقی ہے، جمع صوری نہیں ہے، یعنی ظہر کی نماز عصر کے وقت میں پڑھے اس طور پر کہ ظہر کے وقت کے ختم ہونے کے بعد غسل کرے اور پہلے ظہر کی نماز پڑھے پھر عصر کی نماز پڑھے، لہذا وقت نہیں نکلا ہے پس غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ کشمیری کی توجیہ:

علامہ کشمیری کی تحقیق یہ ہے کہ ظہر کی نماز کا وقت زوال کے وقت سے شروع ہو جاتا ہے اور ایک مثل تک باقی رہتا ہے اور دوسرے مثل کے بعد تیسرے مثل میں عصر کا وقت شروع ہوتا ہے اور پہلے اور تیسرے مثل کے درمیان دوسرا مثل یہ معذورین کے لئے مشترک وقت ہے، اس میں معذورین دونوں نمازیں پڑھ سکتے ہیں، پس جب وقت نکلا نہیں تو وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح مغرب کا وقت شفق احمر تک ہے اور شفق احمر کے ڈوبنے کے بعد شفق ابیض تک مشترک وقت ہے، اس میں معذورین غسل کر کے پہلے مغرب کی نماز پڑھے اس کے بعد عشاء کی نماز پڑھے، اس میں بھی خروج وقت نہیں ہے، لہذا وضو کی ضرورت نہیں ہے، علامہ کشمیری کی رائے احناف کے مشہور مفتی بہ مسلک کے خلاف ہے، کیوں کہ ہمارے نزدیک ظہر کا وقت مثل ثانی تک رہتا ہے اور تیسرے مثل میں عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے

درمیان مشترک وقت نہیں ہے، اس لئے علامہ کشمیری کی یہ توجیہ احناف کے خلاف ہے، اس لئے بہتر یہی ہے کہا جائے کہ ابوداؤد میں ہے: توضائی بین ذلك کہ دونوں نمازوں کے درمیان وضو کرو۔

قوله قال أبو عسى فاختلف أهل العلم في أقل الحيض وأكثر: اقل حیض اور اکثر حیض کے سلسلے میں کسی کے پاس مرفوع صریح روایت نہیں ہے، لیکن پھر بھی تمام ائمہ کو ضرورت ہے کہ اقل اور اکثر مدت حیض کو مقرر کریں، کیوں کہ بہت سے مسائل میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، جیسے عدت کا مسئلہ ہے، مطلقہ کی عدت کے لئے اقل اور اکثر مدت حیض کو ماننا ہی پڑے گا تب ہی یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے، اس لئے تمام ائمہ نے اپنے زمانے کی عورتوں کے مطابق اقل و اکثر کا حکم لگایا ہے، البتہ احناف کے پاس اپنے مستدل کے لئے کئی روایتیں ہیں جن سے اقل اور اکثر مدت حیض کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) ابن قدامہ نے مغنی میں ذکر کیا ہے: قرء المرأة ثلاث، أربع، خمس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشرة (۱) تین سے شروع ہے اور اکثر دس دن ہے۔

(۲) دارقطنی میں حضرت انس کی روایت ہے لا يكون الحيض أكثر من عشرة (۲) یہ حضرت انس پر موقوف ہے۔

(۳) دارقطنی میں حضرت انس ہی سے روایت ہے الحائض إذا جاوزت عشرة فهي بمنزلة المستحاضة فتغتسل وتصل (۳) یہ روایت اگرچہ موقوف ہے؛ لیکن غیر قیاس ہونے کی وجہ سے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔

(۴) ترمذی جلد ثانی میں نقصان الإیمان کے باب میں تمکث أحداكن الثلاث أو الأربع لا تصل (۴) یہ مرفوع روایت ہے، یہاں بھی ابتداء تین سے ہے، تین سے کم کا ذکر نہیں ہے، یہ روایت اقل مدت پر صریح ہے۔

(۵) ابوبکر جصاص رازی نے احکام القرآن میں بخاری کی روایت قدرا الأيام اور طحاوی کی روایت تدع الصلاة أيام اقراءها (۵) سے استدلال کیا ہے کہ ایام جمع کا صیغہ ہے جو تین سے لے کر دس تک کے لئے بولا جاتا ہے

(۱) المغنی لابن قدامة مسألة أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر ۲۲۴ دبیچیل لابری

(۲) دارقطنی، کتاب الحيض، رقم الحديث: ۲۸۰۹

(۳) دارقطنی، کتاب الحيض، رقم الحديث: ۸۱۶

(۴) سنن الترمذی، باب ما جاء في استكمال الإیمان وزيادته، رقم الحديث: ۲۶۱۳

(۵) طحاوی، باب المستحاضة، كيف تتطهر للصلاة، رقم الحديث: ۶۲۰

نہ تو ایام کا لفظ تین سے کم پر بولا جاتا ہے اور نہ دس سے زیادہ پر، تین سے کم پر یوم اور یومان بولا جاتا ہے، اسی طرح دس کے بعد أحد عشر یوما اور اثنا عشر یوما بولا جاتا ہے۔

(۶) حضرت انس کی موقوف روایت ہے جس کو زیلعی نے نصب الراية میں ذکر کیا ہے: قرء المرأة ثلاث، أربع، خمس، سنت، سبع، ثمان، تسع، عشر، حیض کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس ہے اس روایت پر کلام کیا گیا؛ لیکن حضرت انس کی اس روایت کے متابعات بھی ہیں، دارقطنی کی روایت جو اوپر گزری اس سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۹۵) باب ما جاء في المستحاضة انھا تغتسل عند كل صلاة

(۱۳۰) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، ثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: اسْتَفْتَيْتُ أُمَّ حَبِيبَةَ ابْنَةَ جَحْشٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنِّي اسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: "لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عَرَقٌ فَاغْتَسِلِي ثُمَّ صَلِّي" فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ اللَّيْثُ: لَمْ يَذْكُرْ ابْنُ شَهَابٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ أُمَّ حَبِيبَةَ أَنْ تَغْتَسِلَ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَكِنَّهُ شَيْءٌ فَعَلَتْهُ هِيَ.

قال أبو عيسى: وَيُرْوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: اسْتَفْتَيْتُ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتُ جَحْشٍ.

وَقَدْ قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ.

وَرَوَى الْأَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ وَعَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ.

مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے غسل کرے

ترجمہ: حدیث (۱۳۰) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ام حبیبہ نے حضور پاک ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا، انہوں نے کہا یا رسول اللہ میں مستحاضہ ہوں، پس میں پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں نماز کو چھوڑے رکھوں؟ آپ نے فرمایا نہیں یہ تو رگ کا خون ہے، پس تم غسل کرو اور پھر نماز پڑھو، پس ام حبیبہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں، قتیبہ کہتے ہیں، لیث نے کہا:

ابن شہاب نے ذکر نہیں کیا کہ حضور نے ام حبیبہ کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم دیا تھا، لیکن یہ ایسی چیز تھی جس کو انہوں نے خود ہی کیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث زہری سے عن عمرہ عن عائشہ بھی مروی ہے، اور بعض اہل علم نے کہا کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے غسل کرے گی اور امام اوزاعی نے عن الزہری عن عروہ وعمرہ عن عائشہ روایت کیا ہے۔
تشریح: یہ مستحاضہ کا آخری باب ہے، اس باب کا مقصد یہ ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت غسل کرے گی، اس سلسلے میں امام ترمذی نے حضرت عائشہ کی حدیث پیش کی ہے: ام حبیبہ بنت جحش یہ بھی حضرت ام المؤمنین زینب کی بہن ہیں، حمہ بنت جحش، ام حبیبہ بنت جحش، زینب بنت جحش تینوں بہن ہیں، تینوں کو استحاضہ کی بیماری تھی، ام المؤمنین حضرت زینب کو استحاضہ کا عارضہ معمولی تھا، بہت جلد ختم ہو گیا تھا، ام حبیبہ کنیت ہے ان کا نام بھی زینب تھا، عبدالرحمن بن عوف کے نکاح میں تھیں، بعض لوگوں نے اس کو وہم پر محمول کیا ہے کہ زینب تو ام المؤمنین کا نام تھا، ام حبیبہ کا نام کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن وہم پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ام المؤمنین کا نام اصل میں برہ تھا، حضور ﷺ نے بدل کر زینب نام رکھ دیا، گویا دونوں بہن کا نام زینب تھا، لیکن ام حبیبہ اپنی کنیت سے مشہور تھی اور حضرت زینب نام سے اس طرح دونوں میں امتیاز ہو جاتا تھا۔

باب کی روایت:

ام حبیبہ بھی مستحاضہ تھی، نبی کریم کے پاس آئی اور اپنا معاملہ پیش کیا کہ مجھے استحاضہ کا عارضہ ہے اس لئے میں پاک نہیں ہوتی ہوں، یہ بھی استحاضہ کو حیض پر قیاس کر رہی ہے، اس لئے کہہ رہی ہیں کیا میں نماز کو چھوڑ دوں جس طرح حیض کی حالت میں نماز کو چھوڑتی تھی؟ آپ نے فرمایا کہ نماز مت چھوڑنا یہ تو رگ کا خون ہے اور حیض کا خون رحم کا خون ہوتا ہے اس لئے مستحاضہ حائضہ کی طرح نہیں ہے، پس تم غسل کر لیا کرو، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں امرھا أن تغتسل کہ آپ نے ان کو غسل کرنے کا حکم دیا، اب تغتسل میں دو احتمال ہے، ایک احتمال یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کیا کرے، بظاہر حدیث کے لفظ فاغتسل ثم صلی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم نہیں دیا تھا وہ اپنے قیاس اور اجتہاد سے ہر نماز کے لئے غسل کیا کرتی تھی۔

سوال: یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضور نے ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا کیا حکم دیا تھا یا کہ ام حبیبہ اپنے قیاس سے ہر نماز کے لئے غسل کیا کرتی تھی؟ اس لئے کہ کوئی صحابیہ شرعی معاملے میں اپنے قیاس کو دخل نہیں دے سکتی ہے؟

جواب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگرچہ حضور نے ہر نماز کے لئے غسل کا حکم نہیں دیا تھا، لیکن انہوں نے حضور کے انداز بیان سے سمجھا کہ حضور کا منشاء ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا ہے، گویا یہ محض ان کی رائے نہیں تھی، بلکہ حضور کا منشاء بھی تھا، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا حضور نے کسی بھی مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم دیا ہے؟ علامہ شوکانی اس کا انکار کرتے ہیں کہ حضور نے کسی بھی مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم نہیں دیا ہے، اس لئے کہ مرد کے بس سے بھی باہر ہے کہ روزانہ پانچ غسل کرے، عورت تو صنف نازک ہے یہ کیسے برداشت کر سکتی ہے وہ بھی اس حالت میں کہ اس کا خون بھی آ رہا ہو، لیکن علامہ شوکانی کا یہ انکار غلط ہے، اس لئے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ حضور نے سہلہ بنت سہیل کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم دیا تھا (۱) لیکن جب یہ معاملہ ان پر دشوار ہوا تو انہوں نے حضور سے شکایت کی کہ یا رسول اللہ یہ میرے لئے بہت مشکل ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تم دونمازوں کو ایک غسل میں جمع کر لیا کرو، اسی طرح ایک عورت بادیہ گزری ہے ان کو بھی حضور نے غسل لکل صلاة کا حکم دیا تھا (۲) اس لئے علامہ شوکانی کا غسل لکل صلاة کا انکار غلط ہے، طحاوی میں ہے: حضرت علی کے زمانے میں ایک مستحاضہ عورت ان کے پاس آئی اور عرض کیا کہ میں مستحاضہ ہوں کیا کروں؟ حضرت علی نے فرمایا کہ تو ہر نماز کے لئے غسل کر، پھر نماز پڑھ ان کو تشفی نہیں ہوئی اور وہ حضرت ابن عباس کے پاس گئی اور اپنا معاملہ اور حضرت علی کا فتویٰ بیان کیا اور عرض کیا کہ کوفہ سر دجگہ ہے، وہاں ٹھنڈی بہت زیادہ ہے، میں روزانہ پانچ غسل برداشت نہیں کر سکوں گی، اس لئے آپ کچھ راستہ نکالنے، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ علی نے تم کو صحیح مسئلہ بتایا ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ میں برداشت نہیں کر سکوں گی، سنو! ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اوپر اس سے بڑی مصیبت ڈال دیتا تب تم کیا کرتی؟ معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یہ روایات سے ثابت ہے یہ کوئی قیاسی مسئلہ نہیں ہے۔

ہر نماز کے لئے غسل کی شرعی حیثیت:

جمہور غسل لکل صلاة کی روایت کو صحیح مانتے ہیں، البتہ اس روایت پر عمل نہیں ہے؛ بلکہ حکم یہ ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، اس لئے علماء نے غسل لکل صلاة کی متعدد وجہیں کی ہیں۔

(۱) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پانچ غسل یہ منسوخ ہے، تین غسل سے اور تین غسل منسوخ ہے حضرت فاطمہ بن ابی حمیش کی روایت سے جس میں ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ہے، گویا پانچ غسل شروع میں تھا بعد میں آپ نے اس کو منسوخ فرمادیا۔

(۱) جامع الأصول فی أحادیث الرسول الفرع الأول فی اغتسالها وصلاتها، رقم الحدیث: ۵۴۱۳، أبوداؤد، ص: ۴۱

(۲) سنن الدارمی باب فی غسل المستحاضة، رقم الحدیث: ۷۸۵

(۲) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پانچ غسل کی دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ پانچ غسل وجوب پر محمول نہیں ہے؛ بلکہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا یا دو نماز کے لئے ایک غسل کرنا مستحب ہے۔

(۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ غسل لکل صلاۃ کا حکم شرعی نہیں، طبی ہے، یعنی علاج کے لئے ہے کیوں کہ استحاضہ کا مرض گرمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور جب بار بار پانی کا استعمال کیا جائے گا تو بدن میں ٹھنڈک پیدا ہوگی اور خون میں کمی ہو جائے گی۔ (۴) غسل لکل صلاۃ متحیرہ کے لئے ہے جو مستحاضہ حیض کے ایام کو بھول گئی ہو تو جب تک استحاضہ کا یقین نہ ہو جائے ہر نماز کے لئے غسل کرے کیوں کہ ہر نماز میں احتمال ہے کہ ابھی حیض ختم ہوا ہے۔

قوله قال أبو عيسى: یہاں سند کا اختلاف بیان کرتے ہیں، پہلی سند میں زہری، عروہ سے نقل کرتے ہیں اور عروہ حضرت عائشہ سے اور حضرت عائشہ حضور ﷺ سے نقل کرتی ہیں، دوسری سند میں زہری، عروہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہ سے اور تیسری سند میں زہری عروہ اور عروہ دونوں سے روایت کرتے ہیں، اس میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ زہری نے عروہ اور عروہ دونوں سے سنا ہو اور کبھی زہری صرف عروہ کا ذکر کرتے تھے کبھی صرف عروہ کا ذکر کرتے تھے کبھی عروہ اور عروہ دونوں کا ذکر کر دیتے تھے۔

(۹۶) باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة

(۱۳۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةُ أَنْتِ! قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي عن عائشة من غير وجه: أَنَّ الْحَائِضَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ، وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ، لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ.

حائضہ پر نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۱) معاذہ کہتی ہیں: ایک عورت نے حضرت عائشہ سے پوچھا (یہ سوال کرنے والی خود معاذہ تھیں،

بعض روایت میں تصریح ہے کہ میں نے پوچھا) کیا عورت پر ایام حیض کی نمازوں کی قضاء ہے؟ حضرت عائشہ نے فرمایا کیا تو حورو یہ ہے! نبی ﷺ کے زمانہ میں ہم عورتوں کو حیض آتا تھا اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ سے یہ مضمون کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء نہیں ہے، متعدد طرق سے مروی ہے، اور تمام علماء کا یہی قول ہے، ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ پر صرف روزوں کی قضاء ہے، نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

تشریح: جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفساء کوئی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے اور کسی قسم کا روزہ نہیں رکھ سکتی ہے اور اس میں بھی اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ حائضہ اور نفساء نماز کی قضاء نہیں کریگی، البتہ روزے کی قضاء کریگی، چنانچہ ابن منذر وغیرہ کہتے ہیں لا اختلاف بینہم اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ خوارج کہتے ہیں کہ حائضہ نماز کی بھی قضاء کرے گی، جس طرح روزے کی قضاء کرے گی، انہوں نے نماز کو روزے پر قیاس کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے؛ البتہ اس میں غور کرنا ہے کہ نماز کا نہ پڑھنا یہ تو قیاس کے مطابق ہے اس لئے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ و نفساء پاک ہو ہی نہیں سکتی ہے اس لئے وہ نماز بھی نہیں پڑھ سکتی ہے، لیکن روزے کے لئے تو طہارت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ روزہ إمساك عن الأكل والشرب والجماع کا نام ہے اور اس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر جنبی روزہ رکھے تو اس کا روزہ ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ روزہ میں طہارت شرط نہیں ہے، اس لئے جنبی کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے تو جب جنبی کا روزہ صحیح ہو سکتا ہے تو پھر حائضہ کا روزہ کیوں صحیح نہیں ہو سکتا ہے، معلوم ہوا کہ حائضہ کو روزہ سے روکنا خلاف قیاس ہے، بعض حضرات جیسے امام بخاری کے استاذ ابوالزناد کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہے کہ حائضہ نماز اور روزہ دونوں نہیں کر سکتی ہے، یعنی شریعت نے کہا اور ہم نے مان لیا، یہی رائے شوافع میں امام الحرمین کی ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ حائضہ کا روزہ صحیح نہ ہونا یہ خلاف قیاس ہے، عقل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جب جنبی کا روزہ صحیح ہے تو حائضہ کا روزہ بھی صحیح ہو جانا چاہئے۔

روزہ کی قضا کرنے کی حکمت:

(۱) امام نووی فرماتے ہیں کہ نماز کی قضا اس لئے نہیں ہے کہ نماز کی کثرت ہو جاتی ہے، ہر مہینہ میں دس دن کی یعنی پچاس نمازوں کی قضا کرنی پڑے گی اگر نماز کی قضا کو ضروری قرار دیا جائے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گی، شریعت کا قاعدہ ہے الحرج مدفوع حرج کو دفع کیا گیا، لہذا نماز کو ان سے معاف کر دیا گیا اور روزہ کی قضا ہے اس لئے کہ روزہ سال

میں ایک مرتبہ فرض ہے سال میں ایک مرتبہ تین دن یا دس دن کی قضاء کرے گی جس میں کوئی مشقت نہیں ہے۔

(۲) سب سے عمدہ بات صاحب بدائع الصنائع نے کہی ہے: پہلی بات انہوں نے یہ کہی کہ جنبی کا روزہ ہو سکتا ہے تو حائضہ اور نفساء کا روزہ کیوں نہیں صحیح ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ جنبی جب چاہے جنابت کو دور کر سکتا ہے؛ لیکن حیض و نفاس کی ایسی ناپاکی ہے کہ حائضہ عورت سمندر کو انڈیل لے گی تو بھی پاک نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ حیض و نفاس کی نجاست جنابت کی نجاست سے زیادہ سخت ہے، اس لئے جنبی کا روزہ تو صحیح ہو گیا؛ لیکن حائضہ اور نفساء کا روزہ صحیح نہیں ہوا، لیکن اس کے باوجود جنبی کے روزے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ کے لئے طہارت شرط نہیں، پھر حائضہ کو روزہ سے روکنے کی کیا وجہ ہے؟ علامہ کا سانی فرماتے ہیں دیکھو عورت کو صنف کے اعتبار سے مرد سے کمزور پیدا کیا گیا ہے، اور حیض آنے کی وجہ سے عورت میں مزید کمزوری پیدا ہو گئی، اب اگر شریعت روزہ رکھنے کا حکم دیتی ہے تو یہ تیسری کمزوری پیدا ہو جاتی ہے، اور ایک ضعیف صنف اتنی کمزوری کیسے برداشت کر سکتی ہے؟ اس لئے شریعت نے شفقتاً حائضہ سے روزہ ساقط کر دیا، گویا حائضہ سے روزہ کا ساقط ہونا حیض کی بنا پر نہیں ہے؛ بلکہ شفقت کی بناء پر شریعت نے روزہ ساقط کر دیا ہے، علامہ کا سانی کہتے ہیں نماز کی قضاء نہیں ہے اور روزہ کی قضاء ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہے اور ایسی ناپاکی ہے کہ اسے دور کرنا چاہے تو اس کی قدرت میں نہیں ہے، یعنی یہ ناپاکی منجانب اللہ ہے، اختیاری نہیں اضطراری ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز ادا کرنے کی اس میں اہلیت ہی نہیں، گویا وہ نماز ادا کرنے کی مکلف ہی نہیں ہے جیسے نابالغ بچہ اور مجنون غیر مکلف ہے اسی طرح حائضہ عورت بھی نماز کے حق میں غیر مکلف ہے؛ کیوں کہ ناپاکی کو دور کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا جب ادا ان کے ذمہ نہیں ہے تو قضا ادا کے تابع ہے، جب ادا اس پر نہیں تو قضا بھی اس پر نہیں ہوگا، رہ گیا معاملہ روزہ کا تو حائضہ روزہ کی مکلف ہے، اس لئے کہ روزہ کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، صرف شفقتاً شریعت نے ادا کو ساقط کر دیا ہے، لیکن نفس روزہ کی تکلیف کو ختم نہیں کیا ہے یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی آدمی سویا ہوا ہے تو وہ اس حالت میں اگرچہ ادا صلاۃ کا مکلف نہیں ہے؛ لیکن نفس صلاۃ کا مکلف ہے، اسی طرح حائضہ عورت نفس روزہ کی مکلف ہے؛ لیکن عذر کی وجہ سے ادا کو ساقط کر دیا گیا ہے، پس جس طرح نائم نیند سے بیدار ہونے کے بعد نماز کی قضا کرے گا اسی طرح حائضہ عورت عذر حیض کے ختم ہونے کے بعد روزہ کی قضا کرے گی۔

قوله أحرورية أنت: حروریہ کوفہ کے قریب ایک مقام ہے، جہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا، اور خوارج کی ابتداء یہیں سے ہوئی تھی، چونکہ نماز کی قضا کا مسئلہ خوارج کا تھا اس لئے حضرت عائشہ نے فرمایا کیا تو خوارج میں سے ہے؟ جو

خارج کے عقیدے کی طرح بات کر رہی ہے انہوں نے کہا نہیں بلکہ میں صرف مسئلہ معلوم کر رہی ہوں تو حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ ہم میں سے کوئی بھی عورت حائضہ ہوتی تھی تو ہم کو حضور کی طرف سے قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا، یعنی حائضہ کے اوپر نماز کی قضاء نہیں ہے، کیوں کہ نبی ﷺ کبھی ایسا نہیں کر سکتے تھے کہ امت پر کوئی چیز لازم ہو اور آپ امت کو اس کا حکم نہ دیں۔

قوله قد كانت احدانا: حضرت عائشہ کے اس جملے سے عدم قضاء پر دو طرح استدلال ہو سکتا ہے۔

- (۱) حضرت عائشہ نے نماز کے عدم قضاء کو عدم ادا پر قیاس کیا کہ جب حائضہ عورت پر ادا نہیں ہے تو اس پر قضا پر بھی نہیں ہے، اس وجہ سے بھی کہ قضاء کے سلسلے میں کوئی نص نہیں ہے، اگر نص ہوتی تو یہ قیاس نہ کرتیں۔
- (۲) حضرت عائشہ یہ سمجھ رہی ہیں کہ حیض کا عارضہ بکثرت ہوتا رہتا ہے، آنحضور ﷺ کو اس کا علم نہ ہو یہ ناممکن ہے، اگر قضاء ضروری ہوتا تو ناممکن تھا کہ حضور ﷺ اس کی قضاء کا حکم نہ دیتے، آپ کا قضاء کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قضاء ہے ہی نہیں، جب کہ روزے کے قضاء کے بارے میں صراحتاً نص موجود ہے کہ عورت روزہ کی قضاء کرے گی، اگر نماز کی قضاء ہوتی تو کیا حضور اس کو بیان نہیں فرماتے۔

نماز کی عدم قضاء پر نص سے استدلال:

بعض لوگوں نے عدم قضاء صلاۃ پر ایک نص سے بھی استدلال کیا ہے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ حضرت آدم اور حضرت حوا جب زمین پر اتارے گئے اور حضرت حوا کو جب پہلی بار حیض آیا تو انہوں نے حضرت آدم سے پوچھا کہ نماز پڑھوں یا نہیں؟ حضرت آدم کو مسئلہ معلوم نہیں تھا، پھر ان کے پاس وحی آئی کہ نماز نہیں پڑھے گی، ایام حیض کے ختم ہو جانے کے بعد حضرت حوا نے پوچھا کہ ان نمازوں کا کیا کروں تو حضرت آدم کے پاس وحی آئی کہ ان نمازوں کی قضاء بھی نہیں ہے، پھر جب حضرت حوا کو روزہ کے زمانہ میں حیض آیا تو انہوں نے پوچھا روزہ رکھوں؟ تو وحی آئی کہ روزہ نہیں رکھے گی جب حیض ختم ہوا تو پوچھا کہ ان روزوں کی قضاء کروں یا نہیں؟ تو حضرت آدم نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا اور قیاس کر کے مسئلہ بتا دیا اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آیا کہ یہ مسئلہ غلط ہے، بلکہ روزوں کی قضاء ہے، بعض فقہ کی کتابوں میں آتا ہے کہ یہ قیاس خود حضرت حوا نے کیا تھا کہ جب نماز کی قضاء نہیں ہے تو روزہ کی بھی قضاء نہیں، اس کی سزا میں وحی آئی کہ نہیں روزہ کی قضاء ہے، یہ بات کتب حدیث میں نہیں؛ بلکہ کتب فقہ میں ہے اور لوگوں نے لکھا ہے کہ اس کی سند معلوم نہیں ہے۔

(۹۷) باب ما جاء في الجُنُبِ والحائِضِ: أنهما لا يقرآن القرآن

(۱۳۲) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، وَالْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ، قَالَا: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ"

وفي الباب: عن عليٍّ، قال أبو عيسى: حديث ابن عمر لا نعرفه إلا من حديث إسماعيل بن عيَّاش، عن موسى بن عُقْبَةَ، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال: لَا يَقْرَأُ الْجُنُبُ وَلَا الْحَائِضُ.

وهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، قَالُوا: لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا، إِلَّا طَرَفَ الْآيَةِ وَالْحَرْفِ وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَرَخَّصُوا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ فِي التَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ.

قال: وسمعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ يقول: إِنَّ إسماعيلَ بنَ عيَّاشٍ يروي عن أهل الحجاز وأهل العراق أحاديثَ مناكير، كأنَّه ضَعَفَ رِوَايَتَهُ عَنْهُمْ فِيمَا يَتَفَرَّدُ بِهِ، وَقَالَ: إِنَّمَا حَدِيثُ إسماعيلَ بنِ عيَّاشٍ عن أهل الشام.

وقال أحمدُ بنُ حنبلٍ: إسماعيلُ بنُ عيَّاشٍ أَصْلَحُ مِنْ بَقِيَّةِ وَلِبَقِيَّةِ أَحَادِيثِ مَنْاكيرٍ مِنَ الثَّقَاتِ، قال أبو عيسى: حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ بِذَلِكَ.

جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے ہیں

ترجمہ: حدیث (۱۳۲) حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: حضور پاک ﷺ نے فرمایا حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: ابن عمر کی حدیث کو ہم اسماعیل بن عیاش کی حدیث کے علاوہ سے نہیں جانتے ہیں، وہ موسیٰ بن عقبہ سے وہ نافع سے وہ ابن عمر سے وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ

کریں، اور صحابہ تابعین اور بعد کے اکثر اہل علم جیسے سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہ قول ہے، وہ کہتے ہیں جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ کریں، ہاں طرف آیت یا حرف یا اس کے مانند اس سے مستثنیٰ ہے اور انہوں نے جنبی اور حائضہ کو تسبیح اور تہلیل کی اجازت دی ہے، امام ترمذی نے امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اسماعیل بن عیاش حجازی اور عراقی اساتذہ سے منکر یعنی نہایت ضعیف روایت بیان کرتے ہیں، گویا انہوں نے اسماعیل کی ان حدیثوں کو ضعیف قرار دیا ہے جو حجازی اور عراقی اساتذہ سے مروی ہیں اور جن روایت میں وہ منفرد ہیں اور امام بخاری نے فرمایا: اسماعیل کی شامی اساتذہ سے ہی حدیثیں معتبر ہیں اور امام احمد نے فرمایا: اسماعیل روایت میں بقیہ سے اچھے ہیں اور بقیہ ثقہ راویوں سے منکر روایت بیان کرتا ہے، امام ترمذی کو امام احمد کا قول احمد بن الحسن کے واسطہ سے پہونچا ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن کی قرأت ناجائز ہے، امام مالک جنبی کے لئے قرآن کی تھوڑی مقدار پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور قدر کثیر کی اجازت نہیں دیتے ہیں، حائضہ کے بارے میں ان کی ایک روایت یہ ہے کہ حائضہ مطلقاً قرآن پڑھ سکتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ مطلقاً قرآن نہیں پڑھ سکتی ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں ہے، امام مالک کے نزدیک رائج قول یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حائضہ حیض کے موقع پر قرآن پڑھنا چھوڑ دے تو بھول جائیگی اور یہ اختیاری چیز نہیں ہے، اضطرابی ہے، اس لئے ضرورتاً حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، ابن منذر، امام بخاری اور داؤد ظاہری کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے مطلقاً قرآن کی تلاوت و کتابت جائز ہے، امام بخاری نے اس پر بڑا زور لگایا ہے، لیکن کوئی بات ان کی وزنی نہیں ہے، ان کے تمام مستدل آثار ہیں، کوئی ایک بھی مرفوع روایت نہیں ہے اور وہ آثار بھی مجمل اور مبہم ہے جو حضرات مطلقاً جائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے کان رسول اللہ ﷺ یذكر الله على كل أحيانه (۱) وہ کہتے ہیں کہ ذکر عام ہے اس میں قرآن بھی شامل ہے، خود قرآن میں قرآن کو ذکر کہا گیا ہے إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون اور كل أحيان میں جنابت اور غیر جنابت تمام حالت شامل ہے، پس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ﷺ ہر ذکر کو ہر حالت میں کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جنابت کی حالت میں بھی حضور ﷺ قرآن پڑھا کرتے تھے، ان حضرات نے اسی عام نص کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے

پاس کوئی صریح مسئلہ نہیں ہے، حالانکہ یہ استدلال غلط ہے اس سے اس وقت استدلال درست ہوتا جب کہ کوئی خاص نص موجود نہ ہو جب صریح خاص نص موجود ہے تو عام نص سے استدلال کرنے کی کیا ضرورت ہے، ترمذی میں حضرت علی کی روایت ہے کہ حضور ﷺ کو قرآن کی تلاوت سے مانع صرف جنابت کی حالت ہوتی تھی، اس خاص نص کے رہتے ہوئے یذکر اللہ علی کل أحيانہ کے عموم سے استدلال کرنا غلط ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جنابت کی حالت میں قرآن نہیں پڑھتے تھے، اس لئے ان متعارض روایت میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یذکر اللہ میں ذکر کے عموم سے قرآن کو مستثنیٰ کر دیا جائے اور کل أحيانہ کے عموم سے جنابت کی حالت کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو دونوں روایت میں تطبیق ہو جائے گی اور روایت کا مطلب ہوگا کہ آپ ﷺ تمام حالتوں میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے سوائے جنابت کے کہ اس میں قرآن کی تلاوت نہیں کیا کرتے تھے، عدم جواز کی ایک دلیل ترمذی کی باب کی روایت ہے، حضرت ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ حضور نے فرمایا کہ جنبی اور حائضہ قرآن کا کوئی حصہ نہیں پڑھ سکتی ہے، یہاں بھی جنبی اور حائضہ کے لئے صراحتاً ممانعت موجود ہے۔

سند پر کلام:

اس روایت پر لوگوں نے کلام کیا ہے اس میں ایک راوی ہیں اسماعیل بن عیاش یہ شام کے رہنے والے تھے، ان کے بارے میں محققین کی رائے یہ کہ اسماعیل بن عیاش اگر شامیوں سے روایت نقل کریں تو معتبر ہے اور اگر حجازیین سے روایت نقل کریں تو وہ معتبر نہیں ہے، یہاں اسماعیل بن عیاش روایت نقل کرتے ہیں موسیٰ بن عقبہ سے اور موسیٰ بن عقبہ حجازی ہیں، لہذا ان کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہے، جو لوگ اس روایت کو نہیں مانتے ہیں ان کے پاس اس روایت کا یہی جواب ہے کہ اس میں راوی اسماعیل بن عیاش ہے جو متکلم فیہ راوی ہے، اسماعیل بن عیاش کی اس روایت پر ایک دوسرا جرح یہ کیا گیا ہے کہ ابو حاتم رازی کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش کو وہم ہو گیا ہے یہ قول حضور کا نہیں ابن عمر کا قول ہے، گویا اسماعیل بن عیاش نے موقف حدیث کو مرفوع حدیث بنا دیا۔

اسماعیل بن عیاش محدثین کی نظر میں:

اب یہ غور کرنا ہے کہ کیا اسماعیل بن عیاش بالکل متکلم فیہ راوی ہیں؟ یحییٰ بن معین، یعقوب بن سفیان، یزید بن ہارون یہ سب ائمہ جرح و تعدیل ہیں اور اسماعیل بن عیاش کی توثیق کرتے ہیں، امام احمد کا مقولہ نقل کیا جاتا ہے کہ اسماعیل بن عیاش بقیہ راوی سے بہتر ہے، یزید بن ہارون تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش کا مقام ثقاہت میں سفیان ثوری

سے زیادہ ہے، نیز حضرت علی نے فرمایا حضور کو قرآن کی تلاوت سے جنابت کے علاوہ کوئی اور چیز مانع نہیں تھی، اگر اسماعیل بن عیاش کی روایت ضعیف بھی ہو تو اس روایت کی تائید کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو جاتی ہے، دارقطنی نے اسماعیل بن عیاش کا متابع مغیرہ بن عبد الرحمن کو بتایا ہے (۱) گویا حضرت علی کی تائید اور مغیرہ بن عبد الرحمن کی متابعت کی وجہ سے مزید قوت پیدا ہو گئی، ایک دلیل عبد اللہ بن رواحہ کا واقعہ ہے، یہ شاعر تھے، ایک مرتبہ انہوں نے باندی سے جماع کیا تو آزاد بیوی کو بڑا غصہ آیا، چنانچہ انہوں نے ہتھیار اٹھا لیا کہ عبد اللہ کو بے بس پا کر ان کو ختم کر دوں، عبد اللہ بن رواحہ نے خوف کی وجہ سے کہا میں نے جماع نہیں کیا ہے اور انہوں نے شعر اس طرح پڑھا کہ اس کی بیوی نے محسوس کیا کہ وہ قرآن پڑھ رہے ہیں، اور ان کی بیوی نے یقین کر لیا کہ جماع نہیں کیا ہے ورنہ جنابت کی حالت میں یہ قرآن نہ پڑھتے، یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، اگر اس کی سند صحیح ہوتی تو مضبوط ترین دلیل سمجھی جاتی لیکن چونکہ دوسری روایتوں سے اس کی تائید ہو رہی ہے، لہذا استدلال درست ہے۔

احناف کا مسلک:

احناف کا اس سلسلے میں دو قول نقل کیا جاتا ہے، ایک قول امام کرنی کا ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جنبی اور حائضہ کے لئے پڑھنا جائز نہیں ہے، صاحب ہدایہ قاضی خان وغیرہ محققین احناف نے علامہ کرنی کی ہی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول امام طحاوی کا ہے کہ ایک آیت سے کم جنبی تلاوت کر سکتا ہے، امام طحاوی اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آیت سے کم کے اندر الفاظ اور معنی دونوں میں کمی ہے گویا کہ ایک آیت سے کم کے قرآن ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا کہ وہ قرآن ہے یا نہیں؟ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے کم نماز میں تلاوت کرے تو نماز نہیں ہوگی اگر ایک آیت سے کم قرآن ہوتا تو فاقراً واما تیسر من القرآن پر عمل ہونے کی وجہ سے نماز درست ہو جاتی۔

دوسری بات: قرآن نے ایک آیت یا ایک سورۃ کا چیلنج کیا ہے، ایک آیت سے کم کا تحدی اور چیلنج نہیں کیا ہے، قرآن میں ہے اگر تم کو شبہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب نہیں ہے تو تم اس جیسی ایک آیت لے آؤ، ایک سورت لے آؤ، اگر ایک آیت سے کم قرآن ہوتا تو ایک آیت سے کم میں بھی تحدی ہونا چاہئے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایک آیت سے کم قرآن نہیں ہے، لہذا اس کی تلاوت ہو سکتی ہے۔

(۱) دارقطنی نے اسماعیل بن عیاش کا متابع ابراہیم بن علاء زبیدی کو قرار دیا ہے، دارقطنی میں ہے تابعہ ابراہیم بن العلاء الزبیدی، دار

تیسری بات: ایک آیت سے کم کا مفہوم بھی ناقص رہتا ہے۔

چوتھی بات: قرآن میں جو حروف ہوتے ہیں انسان انہی حروف کا تکلم کرتا ہے تو اگر ایک آیت سے کم میں بھی تلاوت کو ناجائز کہا جائے تو کلام الناس سے بھی ممانعت ہونی چاہئے کیوں کہ وہ بھی حروف ہجائیہ سے ہی مشتق ہے، اور مادون الآیۃ کی تلاوت کا حکم بھی اس صورت میں ہے جب کہ بیت تلاوت ہوا اگر بیت دعا ہو تو ایک آیت کی تلاوت بھی جائز ہے، بعض لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی پوری سورہ فاتحہ بیت دعا پڑھے تو جنبی کے لئے جائز ہے، مگر شمس الائمہ ہندوانی نے اس کی پرزور تردید کی ہے کہ جنبی کے لئے سورہ فاتحہ کا پڑھنا کسی بھی نیت سے ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سورہ فاتحہ کے قرآن ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

(۹۸) باب ما جاء في مُباشرةِ الحائضِ

(۱۳۳) حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سَفْيَانَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا حَضَتْ يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَرَّرَ، ثُمَّ يُبَاشِرُنِي.

وفي الباب: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ وَمَيْمُونَةَ، قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

حائضہ عورت سے بلا واسطہ نفع اٹھانا

ترجمہ: حدیث (۱۳۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے: جب میں حائضہ ہوتی تھی تو آپ ﷺ ازار باندھنے کا حکم دیتے تھے، پھر آپ مجھے اپنے ساتھ لٹاتے تھے۔

اور صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا یہی قول ہے، امام شافعی، امام احمد اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں (امام احمد کا نام ذکر کیا ہے؛ لیکن امام احمد کی رائے جمہور سے الگ ہے)

تشریح: بشرہ ظاہر بدن کو کہا جاتا ہے اس لئے مباشرت کے معنی ہوں گے بدن کو بدن سے ملانا، حائضہ کے ساتھ

مباشرت کی تین صورت ہے۔ (۱) جماع کرنا یہ بالاتفاق حرام ہے ولا تقربوہن حتی یطہرن (۱) اور یہ نص قطعی سے ثابت ہے، اگر کوئی اس کو حلال سمجھے تو دائرہ ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ (۲) ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کو چھوڑ کر بقیہ حصہ سے استمتاع کرنا یعنی ناف کے اوپر اور گھٹنے کے نیچے استمتاع کرنا یہ بھی بالاتفاق حلال ہے۔ (۳) ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع کرنا یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع حرام ہے، امام احمد اور امام محمد کہتے ہیں کہ سوائے جماع کے حائضہ کے ہر حصے سے استمتاع جائز ہے، حتیٰ کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے بھی استمتاع جائز ہے۔

جمہور کے دلائل:

(۱) ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل یہی روایت ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب میں حائضہ ہوتی تھی تو حضور ﷺ حکم دیتے تھے کہ میں ازار باندھ لوں یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کو چھپا لوں، پھر آپ ہم سے استمتاع کرتے تھے، اگر ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے سے استمتاع جائز ہوتا تو حضور ازار باندھنے کا حکم نہ دیتے، حضور ﷺ معصوم ہیں، آپ سے گناہ کا صدور نہیں ہو سکتا ہے، اس کے باوجود آپ نے احتیاط کیا لہذا جو غیر معصوم ہیں ان کے لئے درمیانی حصہ کو چھپانا بہت ضروری ہے۔

(۲) موطا امام مالک میں روایت ہے ایک شخص نے سوال کیا ما یحل لی من امرأتی وہی حائضہ حائضہ عورت سے کیا کیا چیز حلال ہے، آپ نے فرمایا لتشد ازارھا ثم شانک ما علاھا (۲) ازار باندھ لو پھر اوپر کے حصے سے استمتاع کرو، اس میں بھی مافوق الازار استمتاع کا حکم دیا ہے۔

(۳) ابوداؤد کی روایت کے الفاظ میں ما یحل لی من امرأتی وہی حائضہ آپ نے فرمایا لك ما فوق الإزار (۳) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے مافوق الازار جائز ہے۔

(۱) البقرة: ۲۲۲

(۲) مؤطا مالک ت الأعظمی، باب ما یحل للرجل من امرتی وہی حائضہ، رقم الحدیث: ۱۸۴-۴۶

(۳) ابوداؤد، باب فی المذی ۲۱۲

(۴) شریعت کا قاعدہ ہے کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام کرتی ہے تو اس کے آس پاس کو بھی حرام کر دیتی ہے، جیسے کسی کی مخصوص چراگاہ سے اپنے جانور کو بچانا ہو تو کہا گیا کہ اس چراگاہ کے آس پاس سے بھی اپنے جانور کو دور رکھنا ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ مخصوص چراگاہ میں داخل ہو جائے گا یہ شریعت کا قاعدہ ہے، پس جب شریعت نے جماع سے منع کر دیا اور محل جماع کا جو آس پاس کا حصہ ہے اس سے بھی منع کر دیا گیا۔

امام احمد اور امام محمد کی دلیل:

مسلم شریف کی روایت ہے: اصنعوا کل شیء الا النکاح (۱) آپ ﷺ نے وطی کے علاوہ ہر استمتاع کو حلال قرار دیا ہے، یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ وطی کے علاوہ سب کچھ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے بھی استمتاع جائز ہے، یہ دونوں حضرات جمہور کی دلیل کو استنباب پر محمول کرتے ہیں یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے پرہیز کرنا مستحب ہے، اس طرح دونوں روایت میں تطبیق ہو جائیگی، امام نووی وغیرہ کہتے ہیں کہ امام احمد کی دلیل سند کے اعتبار سے مضبوط تر دلیل ہے، کیوں کہ وہ مسلم کی روایت ہے اور جمہور کی دلیل ترمذی، ابوداؤد اور مؤطا مالک کی روایت ہے، اسی کے ساتھ امام احمد کی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ اصنعوا کل شیء یہ قولی ہے اور ازار بندھوانا یہ فعلی ہے اور فعلی اور قولی روایت میں ترجیح قولی روایت کو ہوتی ہے۔

امام احمد کی دلیل کا جواب:

لیکن یہ کہنا کہ امام احمد کی دلیل سند کے اعتبار سے مضبوط ہے، کیوں کہ وہ مسلم کی روایت ہے، غلط ہے اس لئے کہ ترمذی کی یہ روایت بخاری میں بھی مذکور ہے (۲) لہذا یہ روایت مسلم سے کم درجہ کی نہیں ہے اور یہ کہنا کہ اصنعوا کل شیء یہ قولی ہے اور ازار بندھوانا یہ فعلی ہے یہ بھی غلط ہے، اس لئے جس طرح اصنعوا کل شیء یہ قولی ہے اسی طرح یأمرنی أن اتزر یہ بھی قولی ہے، ابوداؤد کی روایت میں آپ ﷺ کا جواب لك ما فوق الأزار یہ بھی قول ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اصنعوا کل شیء سے ناف اور گھٹنے کے درمیان استمتاع کی حلت ثابت ہوتی ہے اور ترمذی و بخاری کی روایت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور جب حلت و حرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

(۱) صحیح المسلم، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها ۱۶-۳۰۲

(۲) بخاری کی روایت کے الفاظ ترمذی سے قدرے مختلف ہیں، عن عائشة قالت: كانت احدانا حائضا فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها امرها أن تتزر في فور حیضتها ثم يباشرها قالت: وایکم یملک اربہ کما کان النبی ﷺ یملک اربہ صحیح البخاری باب مباشرة الحائض، رقم الحديث: ۳۰۲

اسی طرح جمہور کی دلیل قاعدے سے بھی عین مطابق ہے، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ سے استمتاع نہ کیا جائے، پس امام نووی کا امام احمد کی دلیل کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے۔

(۹۹) باب ما جاء في مُوَآكَلَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَسُؤْرِهِمَا

(۱۳۴) حَدَّثَنَا عَبَّاسُ الْعَنْبَرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَا: نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، نَا مُعَاوِيَةَ بْنَ صَالِحٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ حَرَامِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْحَائِضِ، فَقَالَ: "وَإِكْلَاهَا" وَفِي الْبَابِ: عَنْ عَائِشَةَ وَأَنْسٍ، قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ: لَمْ يَرَوْا بِمُوَآكَلَةِ الْحَائِضِ بَأْسًا، وَاخْتَلَفُوا فِي فَضْلِ وَضُوءِهَا، فَارْخَصَ فِي ذَلِكَ بَعْضُهُمْ وَكَرِهَ بَعْضُهُمْ فَضْلَ طَهُورِهَا.

جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانے پینے اور ان دونوں کے بچے ہوئے پانی کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۳۴) حضرت عبداللہ بن سعد کہتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ سے حائضہ کے ساتھ کھانے کے بارے میں پوچھا آپ نے فرمایا: تو اس کو اپنے ساتھ کھلا۔

امام ترمذی کہتے ہیں: یہ تمام علماء کا قول ہے وہ حائضہ کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور علماء نے جنبی کے طہارت سے بچے ہوئے پانی میں اختلاف کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے اور بعض لوگوں نے جنبی اور حائضہ کے طہارت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

ترجمہ الباب اور روایت میں مطابقت:

ترجمہ الباب میں حائضہ اور جنبی دونوں کا لفظ ہے، جب کہ روایت میں صرف حائضہ کا ذکر ہے اس لئے ترجمہ اور روایت میں مطابقت نہیں ہو رہی ہے، بعض حضرات تو اس کا جواب دیتے ہیں جنبی کا لفظ کاتب کی غلطی ہے، امام ترمذی کا لفظ نہیں ہے یا یہ کہا جائے کہ بے خبری میں امام ترمذی سے آگیا، مگر اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ جب کا لفظ ذکر کر کے امام

ترمذی بتانا چاہتے ہیں کہ جو حکم حائضہ کا ہے وہی حکم جنبی کا بھی ہے، اس لئے حائضہ پر قیاس کر کے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔
 جنبی اور حائضہ کا بدن ناپاک نہیں ہے کیوں کہ ان کی ناپاکی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، اس لئے حائضہ کا سور اور
 پسینہ پاک ہے، روایت میں آتا ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ایک گلاس میں پانی میں پیتی تھی اور
 میرا بچا ہوا پانی حضور استعمال فرماتے، اور جہاں میں نے گلاس پر منہ رکھا تھا ایسی جگہ حضور بھی منہ رکھتے تھے اور میں حائضہ
 ہوتی تھی، اسی طرح کبھی میں گوشت کھاتی تھی اور گوشت کا کوئی حصہ بچ گیا تو حضور اس کو استعمال فرماتے تھے دراصل حالیکہ
 میں حائضہ ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا لعاب اور اس کا سور پاک ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(۱۰۰) باب ما جاء في الحائضِ تتناولُ الشيءَ من المسجدِ

(۱۳۵) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، نَا عُبَيْدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "نَاوِلْنِي الْخُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ" قَالَتْ: قُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، قَالَ: "إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ" وَفِي الْبَابِ: عَنْ ابْنِ عَمَرَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وهو قولُ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ لَا نَعْلَمُ بَيْنَهُمْ اخْتِلَافًا فِي ذَلِكَ: بِأَنَّ لَا بَأْسَ أَنْ تَتَنَاوَلَ الْحَائِضُ شَيْئًا مِنَ الْمَسْجِدِ.

حائضہ مسجد سے کوئی چیز لے سکتی ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں: حضور پاک ﷺ نے مجھ سے فرمایا ہاتھ بڑھا کر مسجد سے چٹائی لے کر دے دو، حضرت عائشہ کہتی ہیں: میں نے کہا میں تو حیض سے ہوں آپ نے فرمایا: تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے (یعنی حائضہ کی ناپاکی حکمی ہے، حقیقی نہیں ہے، پھر ہاتھ بڑھانے کو دخول بھی نہیں کہا جاتا ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور عام اہل علم کی یہی رائے ہے، ہم ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں جانتے ہیں، حائضہ ہاتھ بڑھا کر مسجد سے کوئی چیز لے لے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

تشریح: حائضہ کا مسجد میں داخل ہونا یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے، دخول کا مدار ہوتا ہے قدم پر اگر قدم اندر ہے تو دخول کہا جائے گا اور اگر قدم باہر ہے صرف ہاتھ اندر ہو تو اس کو دخول نہیں کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی چڑیا حرم کی زمین میں اس طرح بیٹھی ہو کہ سر اور ہاتھ حرم میں ہو اور پاؤں حل میں ہو اور اس کا شکار کیا جائے تو جزاء لازم نہیں ہوگی اور اس کے برعکس صورت میں جزاء لازم ہوگی، لہذا اگر حائضہ عورت قدم باہر رکھ کر مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کچھ لینا چاہے تو لے سکتی ہے، کیوں کہ اس کو دخول نہیں کہا جاتا ہے۔

قوله: الخمرۃ: اتنی چھوٹی چٹائی جس پر انسان اپنی پیشانی رکھ سکے اس کو خمرہ کہا جاتا ہے، بڑی چٹائی جس پر انسان بیٹھ سکے، سو سکے اس کو حیر کہا جاتا ہے، لیکن ابوداؤد میں خمرہ کا لفظ بڑی چٹائی کے لئے استعمال ہوا ہے، ابوداؤد کی روایت میں آتا ہے کہ حضور چٹائی پر بیٹھے تھے اور سامنے چراغ جل رہا تھا، ایک چوہا آیا اور چراغ کو گھسیٹ کر لایا اور چٹائی پر گر دیا جس سے چٹائی کا بعض حصہ جل گیا (۱) یہاں بڑی چٹائی پر خمرہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، معلوم ہوا کہ کبھی بڑی چٹائی پر خمرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

قوله: ناو لینی الخمرۃ: عائشہ مجھے مسجد میں سے چٹائی دے دو، من المسجد محلّا حال واقع ہو رہا ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کا ذوالحال خمرۃ ہے، بعض حضرات کہتے ہیں من المسجد یہ حال ہے نبی کریم ﷺ سے، اگر حضور سے من المسجد کو حال بنایا جائے تو مطلب ہوگا کہ یہ جملہ آپ نے اس حالت میں کہا جب کہ آپ مسجد میں تھے، یعنی حضور مسجد میں ہیں اور حضرت عائشہ مسجد سے باہر ہیں اور چٹائی بھی مسجد سے باہر ہے تو حضور ﷺ مسجد میں، حضرت عائشہ سے کہتے ہیں کہ مجھے ہاتھ بڑھا کر چٹائی دے دو، اور اگر من المسجد کو خمرہ سے حال بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا حضور نے حضرت عائشہ سے کہا کہ مجھے ہاتھ بڑھا کر چٹائی دے دو، دراصل حالیکہ چٹائی مسجد میں ہے، ایسی صورت میں حضور ﷺ مسجد سے باہر ہیں اور حضرت عائشہ بھی مسجد سے باہر ہیں اور چٹائی مسجد میں ہے اور آپ نے مسجد میں موجود چٹائی کو ہاتھ بڑھا کر لینے کا حکم دیا، حدیث میں دونوں معنی کا احتمال موجود ہے، لیکن رائج یہی ہے کہ من المسجد کو حضور سے حال قرار دیا جائے، یہی توجیہ قاضی عیاض کی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت آپ نے یہ کہا تھا اس وقت آپ ﷺ معتکف تھے اور معتکف ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ مسجد میں ہوں۔

(۱) عن ابن عباس قال جاءت فارة فأخذت تجر الفتيلة فجاءت بها فالتفتها بين يدي رسول الله على الخمرۃ التي كان

قاعدًا عليها فاحرقت منها مثل موضع درهم أبوداؤد باب اطفاء النار بالليل، رقم: ۵۳۴۷

(۱۰۱) باب ما جاء في كراهية اتيان الحائض

(۱۳۶) حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ، نا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، وَبَهْزُ بْنُ أَسَدٍ، قَالُوا: نا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ حَكِيمِ الْأَثَرَمِ، عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ" قَالَ أَبُو عِيسَى: لَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حَكِيمِ الْأَثَرَمِ، عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وَأِنَّمَا مَعْنَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى التَّغْلِيظِ، وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ أَتَى حَائِضًا فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِينَارٍ" فَلَوْ كَانَ إِتْيَانُ الْحَائِضِ كُفْرًا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ بِالْكَفَّارَةِ. وَضَعَفَ مُحَمَّدٌ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ قَبْلِ إِسْنَادِهِ، وَأَبُو تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيُّ: اسْمُهُ طَرِيفُ بْنُ مُجَالِدٍ.

حائضہ عورت سے صحبت کرنا حرام ہے

ترجمہ: حدیث (۱۳۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے حضور ﷺ نے فرمایا جو حائضہ عورت کے پاس آئے (یعنی حالت حیض میں بیوی سے وطی کرے) یا عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں آئے یا کاہن کے پاس آئے تو اس نے اس دین کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل کیا گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں ہم اس حدیث کو حکیم اثرم کی ہی سند سے جانتے ہیں اور علماء کے نزدیک اس حدیث کے معنی زجر و توبخ ہیں کیوں کہ نبی ﷺ سے یہ حدیث مروی ہے جو شخص حائضہ عورت سے صحبت کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے اگر حائضہ عورت سے وطی کرنا حقیقہ کفر ہوتا تو اس کو صدقہ کا حکم نہ دیا جاتا اور امام بخاری نے سند کے اعتبار سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے اور ابونعیمہ ہجیمی کا نام طریف بن مجالد ہے۔

تشریح: یہاں لفظ کراہیت کا ہے، مراد اس سے حرمت ہے، امام ترمذی مختلف جگہوں پر حرام کو کراہیت سے تعبیر کرتے ہیں، حائضہ عورت سے جماع کی حرمت قرآن سے ثابت ہے لا تقربوہن حتی یطہرن (۱) حرمت کو کراہیت سے

تعبیر کر رہے ہیں، بعض سلف سے بھی حرام کو کراہت سے تعبیر کرنا منقول ہے، ابن جریر نے اپنی تفسیر میں عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے روایت نقل کیا ہے کہ ابن عباس نے فرمایا حائضہ عورت سے جماع کرنا مکروہ ہے، معلوم ہوا کہ ابن عباس نے حرام پر مکروہ کا اطلاق کیا ہے، پہلا مسئلہ تو بالاتفاق حرام ہے، نص قطعی سے ثابت ہے، اسی طرح بیوی کے ساتھ لواطت کرنا بالاتفاق یہ بھی حرام ہے، اگرچہ عبد اللہ بن عمر کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ اس کو جائز قرار دیتے تھے اور دلیل میں بخاری کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں ہے یأتیہا فی (۱) بعض لوگوں نے فی کا لفظ متعلق دبرھا نکالا ہے، یعنی یأتیہا فی دبرھا لیکن یہ انتساب غلط ہے، اس انتساب کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے کہ ایک آدمی ابن عمر کے پاس آیا اور پوچھا کیا آپ تحمض کی اجازت دیتے ہیں ابن عمر نے پوچھا تحمض کیا چیز ہے اس شخص نے کہا دبر میں وطی کرنا اس پر ابن عمر نے کہا اف اف کوئی مسلمان بھی ایسی حرکت کر سکتا ہے (۲) یہاں ابن عمر کا صریح حکم لواطت کی حرمت پر موجود ہے، لہذا یہ انتساب غلط ہے، البتہ ابوداؤد میں ابن عباس کا مقولہ مذکور ہے اللہ ابن عمر پر رحم کرے انہوں نے ایسی بات کہی جس سے لواطت کے جواز کا ایہام ہوتا ہے، لیکن تاویل کرنے والوں نے یأتیہا فی کی تاویل کی ہے کہ اس کا مطلب ہے یأتیہا فی قبلہا من دبرھا یعنی پیچھے سے آگے کے راستے میں آئے، بعض حضرات امام مالک کی طرف بھی اس کے جواز کا انتساب کرتے ہیں؛ لیکن قرطبی نے اس کی پرزور تردید کی ہے، امام مالک کے شاگردوں میں شحون نے امام مالک کی طرف وطی فی الدبر کے جواز کو منسوب کیا ہے، مگر تمام شاگردوں نے اس کی زبردست تردید کی ہے، علامہ طبری کہتے ہیں کہ امام مالک کی طرف یہ انتساب غلط ہے اور کیسے امام مالک یہ بات کہہ سکتے ہیں جب کہ صراحۃً قرآن میں ہے فأتوا حرثکم أنى شئتم تمہاری بیویاں تمہارے لئے کھیتی ہیں تم اپنے کھیتی کی جگہ میں آؤ یعنی اس جگہ میں آؤ جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اور موضع حرث قبل ہے اور دبر تو موضع فرث ہے، اس نص قطعی کے خلاف امام مالک کیسے کہہ سکتے ہیں اس لئے شحون کا یہ انتساب غلط ہے۔

قوله: أو أتى کاهنا: کاہن غیب کی بات بتلانے والا، اس میں نجومی بھی داخل ہے جو ستارے کو دیکھ کر غیب کی بات بتاتا ہے اس میں عراف بھی داخل ہے جو فال نکالتے ہیں، چوروں اور گم شدہ چیز کو معلوم کرنے کے لئے، جو انسان کاہن کے پاس آئے یعنی اس سے غیب کی بات پوچھ کر اس کی تصدیق کرنے کے ارادے سے آئے اس پر وعید ہے اور جو

(۱) صحیح البخاری، باب نساء کم حرث لکم ۴۵۲۷

(۲) عن سعید بن الیسار أبي الحباب قالت: قلت لابن عمر ما تقول في الجوازي الحمض بهن قال وما التمحيز فذكرت الدبر فقال وهل يفعل ذلك من المسلمين، شرح معاني الآثار، باب وطء النساء في أدبارهن، رقم: ۴۳۹۵

کاہن کے پاس اس کی تکذیب کے لئے اور ان کو زیر کرنے کے لئے آئے وہ اس میں داخل نہیں ہے۔

قولہ: فقد كفر انزل علی محمد: اہل سنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا ہے، خوارج اور معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہو جاتا ہے، خوارج کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے اس لئے علماء نے اس کے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) امام ترمذی کہتے ہیں کہ کفر کا لفظ تعلیلاً کہا گیا ہے اور دلیل اس کی یہ کہ حدیث میں ہے جو حائضہ عورت سے وطی کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے اگر حائضہ عورت سے وطی کرنا کفر ہوتا تو کفارہ کا حکم نہ دیا جاتا بلکہ تجدید ایمان کا حکم دیا جاتا۔

(۲) سنداً بھی یہ حدیث ضعیف ہے، امام بخاری نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور ضعیف حدیث سے کسی مسلمان کو کافر نہیں کہا جاسکتا ہے۔

(۳) ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے جو ان کاموں کو حلال سمجھ کر کرے وہ کافر ہے۔

(۴) کفر کے معنی قارب الکفر یا شائبہ الکفر کے ہیں۔

(۵) امام بخاری کے قول کے مطابق کفر دون کفر ہے یعنی وہ کفر نہیں ہے جس کی وجہ سے آدمی مخلد فی النار ہو بلکہ تختانی درجے کا کفر ہے۔

(۶) انجام کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ آگے چل کر ایسا شخص کافر ہو سکتا ہے۔

(۱۰۲) باب ما جاء في الكفارة في ذلك

(۱۳۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، نَا شَرِيكُ، عَنْ خُصَيْفٍ، عَنْ مِقْسَمٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ،

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ، قَالَ: "يَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دِينَارٍ"

(۱۳۸) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ، نَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَبِي حَمَزَةَ السَّكْرِيِّ،

عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ، عَنْ مِقْسَمٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فَدِينَارٌ،

وَإِنْ كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَنِصْفُ دِينَارٍ"

قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ الْكَفَّارَةِ فِي إِتْيَانِ الْحَائِضِ قَدْ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا

وَمَرْفُوعاً، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.
وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ، وَلَا كَفَّارَةَ عَلَيْهِ، وَقَدْ رُوِيَ مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ
بَعْضِ التَّابِعِينَ، مِنْهُمْ: سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، وَإِبْرَاهِيمُ.

حالت حیض میں صحبت کرنے کا کفارہ

ترجمہ: حدیث (۱۳۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضور پاک ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: جو شخص حائضہ بیوی سے صحبت کرے وہ نصف دینار صدقہ کرے۔

حدیث (۱۳۸) ابن عباس سے روایت ہے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر بیوی سے اس زمانہ میں صحبت کرے جب اس کو سرخ خون آ رہا ہو تو ایک دینار ہے اور اگر اس زمانہ میں صحبت کرے جب زرد خون آ رہا ہے تو نصف دینار ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: حائضہ عورت سے وطی کرنے پر کفارہ کی روایت ابن عباس سے مرفوع اور موقوف دونوں طرح مروی ہے اور بعض علماء کا یہی قول ہے، اسی کے قائل امام احمد اور اسحاق ہیں اور ابن مبارک فرماتے ہیں: اس پر توبہ ضروری ہے کفارہ نہیں اور بعض تابعین کا قول ابن مبارک کے قول کے مطابق ہے، ان میں سے سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی ہیں۔

فقہاء کے مذاہب:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ حائضہ عورت سے جماع کرنے کا کفارہ صرف توبہ ہے؛ کیوں کہ حائضہ عورت سے جماع کرنا گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا کفارہ صرف توبہ ہے، جمہور کا نظریہ یہی ہے، امام احمد کا دوسرا قول، امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے جماع کرنے پر کفارہ واجب ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سرخ خون آنے کے زمانے میں جماع کیا تو ایک دینار اور اگر زرد خون آنے کے زمانے میں وطی کیا تو نصف دینار صدقہ کرنا پڑے گا، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرخ خون یہ حیض کا ابتدائی زمانہ ہوتا ہے اور شوہر کا ہم بستر ہونا قریب زمانہ میں ہو چکا ہوتا ہے، پھر حیض کے آنے کے فوراً بعد ملنا یہ بڑا جرم ہے، اس لئے ایک دینار صدقہ کرنا پڑے گا اور زرد خون یہ آخری زمانہ کا خون ہوتا ہے، عورت اور جماع کا زمانہ بعید ہوتا ہے، اس لئے وہ مجبور ہو سکتا ہے یہ چھوٹا جرم ہے، اس لئے نصف دینار صدقہ کرنا پڑے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ سرخ خون میں گندگی زیادہ ہوتی ہے اس

لئے ایک دینار اور زرد خون میں گندگی کم ہوتی ہے اس لئے نصف دینار سے کام چل جائے گا، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ ایک دینار کفارہ میں دینا مستحب ہے، علامہ شامی وغیرہ کی رائے بھی یہی ہے کہ احناف کے یہاں ایک دینار کفارہ میں دینا مستحب ہے ضروری نہیں ہے، کیوں کہ حالت حیض میں جماع کرنا گناہ ہے اور حدیث میں آتا ہے **إِنَّ الصَّدَقَةَ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ (۱)** اللہ تعالیٰ کے غضب کو دور کرنے کے لئے صدقہ کرنا چاہئے جو حضرات صدقہ کو واجب قرار دیتے ہیں وہ اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے، امام ترمذی نے دو روایت پیش کی ہے اور دونوں روایت متکلم فیہ ہے، پہلی روایت میں راوی ضعیف ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہیں اور دوسری روایت میں راوی عبدالکریم بن ابی الخارق ہیں یہ بھی محدثین کے نزدیک متکلم فیہ راوی ہیں، گویا دونوں روایت ضعیف ہے، اور ضعیف روایت سے استحباب تو ثابت ہو سکتا ہے، وجوب ثابت نہیں ہو سکتا، کیوں کہ وجوب کے لئے مضبوط روایت کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا ان دونوں روایت سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا ہے، ابن حزم، ظاہری ہونے کے باوجود جمہور کے ساتھ ہیں اور کفارہ کو واجب نہیں مستحب قرار دیتے ہیں۔

(۱۰۳) باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب

(۱۳۹) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، نَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ، عَنْ أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الثَّوْبِ يُصِيبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ”حَتَّى يَهُ، ثُمَّ اقْرُصِيهِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ رُشِّيهِ وَصَلِّي فِيهِ“
وفي الباب: عن أبي هريرة، وأم قيس بنت محسن، قال أبو عيسى: حديث أسماء في غسل الدم حديث حسن صحيح.

وَقَدْ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي الدَّمِ يَكُونُ عَلَى الثَّوْبِ، فَيُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ: فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِينَ: إِذَا كَانَ الدَّمُ مَقْدَارَ الدَّرْهِمِ فَلَمْ يَغْسِلَهُ وَصَلَّى فِيهِ أَعَادَ الصَّلَاةَ.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا كَانَ الدَّمُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ أَعَادَ الصَّلَاةَ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ

الثوري وابن المبارك.

وَلَمْ يُوجِبْ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِينَ وَغَيْرِهِمْ عَلَيْهِ الْإِعَادَةَ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمْ وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَجِبُ عَلَيْهِ الْغَسْلُ وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمْ، وَشَدَّدَ فِي ذَلِكَ.

حیض سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۳۹) حضرت اسماء سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا: کپڑے میں اگر حیض کا خون لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا پہلے کھرچ دو پھر پانی میں بھگو کر انگلیوں سے ملو، پھر اس کو پانی سے دھو ڈالو اور اس میں نماز پڑھو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: حضرت اسماء کی حدیث حیض کے خون کو دھونے کے سلسلے میں حسن صحیح ہے اور علماء کا اختلاف ہے اس خون کے بارے میں جو کپڑے میں لگے اور اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز پڑھ لیا جائے تو بعض تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر خون درہم کے مقدار ہو اور اس کو دھو یا نہیں اور نماز پڑھ لیا تو نماز کا اعادہ ضروری ہے، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر خون مقدار درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن المبارک کا قول ہے (یہی امام ابو حنیفہ کی رائے ہے) اور تابعین اور ان کے بعد کے بعض علماء اعادہ کو واجب نہیں کہتے ہیں اگرچہ یہ خون مقدار درہم سے زیادہ ہو اور یہی احمد اور اسحاق کا قول ہے (امام ترمذی، امام احمد کا مسلک واضح بیان نہیں کیا ہے، تشریح کے ضمن میں امام احمد کا صحیح مسلک ذکر کیا گیا ہے) اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خون کو دھونا ضروری ہے، اگرچہ وہ درہم کی مقدار سے کم ہو اور انہوں نے اس مسئلہ میں سختی کی ہے۔

تشریح: اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ حیض کا خون ناپاک ہے، بدن یا کپڑا پر لگ جائے تو اس کا دھونا ضروری ہے، فرک سے کام نہیں چلتا ہے، منی بھی ناپاک ہے؛ لیکن ہمارے یہاں منی میں فرک سے کام چل جاتا ہے خلاف قیاس نص ہونے کی وجہ سے؛ لیکن دم حیض کی سلسلے میں فرک کی کوئی روایت نہیں ہے اس لئے دم حیض میں فرک سے کام نہیں چلے گا، بلکہ غسل ضروری ہے، دوسرا مسئلہ جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے کہ نجاست کا کوئی حصہ معاف بھی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کتنی مقدار؟ اس سلسلے میں امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ نجاست کی کوئی مقدار معاف نہیں ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ

امام شافعی نے اس مسئلے میں تشدد اور سختی سے کام لیا ہے، لیکن شوافع کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، شوافع بھی قدرِ قلیل کو معاف قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر نجاست مقدارِ درہم سے زیادہ ہو تو نماز فاسد ہو جاتی ہے، مقدارِ درہم سے زیادہ معاف نہیں ہے، اور اگر نجاست مقدارِ درہم ہو تو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ درست ہو جائے گی، اعادہ واجب ہے اور اگر مقدارِ درہم سے کم ہو تو کراہت تنزیہی کے ساتھ نماز ہو جائے گی۔

امام احمد کا مذہب بھی قریب قریب یہی ہے کہ کثیر فاحش معاف نہیں ہے اور قلیل معاف ہے، حنابلہ کی کتابوں میں یہ تفصیل ملتی ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد نجاست کا علم ہوا اور شبہ ہو کہ نماز کے اندر نجاست تھی یا بعد میں نجاست لگی ہے تو اس صورت میں اعادہ نہیں ہے، دوسری صورت یہ کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد نجاست کا علم ہوا اور یقین ہو کہ نماز میں یہ نجاست تھی تو اگر نجاست کثیر فاحش ہو تو نماز کا اعادہ ضروری ہے، اور اگر کثیر فاحش نہ ہو تو نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کثیر فاحش کے سلسلے میں امام احمد کے یہاں تین تفسیر ہے (۱) شبیر فی شبیر ایک بالشت لمبائی ایک بالشت چوڑائی یہ کثیر فاحش ہے (۲) اگر ہتھیلی کے مقدار ہو تو کثیر فاحش ہے اور اس سے کم ہو تو قلیل ہے (۳) مبتلی بہ کے رائے پر چھوڑ دیا جائے وہ کثیر سمجھے تو کثیر ہے قلیل سمجھے تو قلیل ہے، جو حضرات قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں ان کی دلیل استنجاء بالحجارہ کی حدیث ہے کہ استنجاء بالحجارہ سے نجاست زائل نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے اسی طرح جوتے اور تلوار کو پوچھنے سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا؛ بلکہ نجاست کی تقلیل ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ قدرِ قلیل معفو عنہ ہے۔

قولہ: ثم رشيہ: یہاں رش غسل کے معنی میں ہے اور تمام حضرات رش کو یہاں پر غسل کے معنی میں لیتے ہیں، کیوں کہ دم حیض سے پاکی کے لئے پانی کا چھڑکنا کسی کے نزدیک بھی کافی نہیں ہے، معلوم ہوا کہ رش غسل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی لئے بول غلام کے سلسلے میں احناف نے رش کے معنی غسل کے لیا ہے۔

(۱۰۴) باب ما جاء في كم تمكث النفساء؟

(۱۴۰) حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، نَا شُجَاعُ بْنُ الْوَلِيدِ أَبُو بَدْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى، عَنْ أَبِي سَهْلٍ، عَنْ مُسَةَ الْأَزْدِيَّةِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: كَانَتْ النَّفْسَاءُ تَجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكُنَّا نَطْلِي وَجُوهَنَا بِالْوَرَسِ مِنَ الْكَافِ

قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أبي سهل، عن مُسَّةَ الزُّدِّيَّةَ، عن أمِّ سَلَمَةَ، واسمُ أبي سهلٍ كثيرُ بنِ زيادٍ. قال محمد بنُ إسماعيل: على بنُ عبدِ الأعلى ثقةٌ، وأبو سهلٍ ثقةٌ، ولم يعرف محمدٌ هذا الحديث إلا من حديث أبي سهل.

وقد أجمع أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم: على أن النفساء تدع الصلاة أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك، فإنها تغتسل وتصلّي.

فإذا رأت الدم بعد الأربعين: فإن أكثر أهل العلم قالوا: لا تدع الصلاة بعد الأربعين، وهو قول أكثر الفقهاء، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق.

ويروى عن الحسن البصري أنه قال: إنها تدع الصلاة خمسين يوماً إذا لم تطهر.

ويروى عن عطاء بن أبي رباح والشَّعْبِيّ ستين يوماً.

نفساء عورت کتنے دن تک نماز روزہ سے رکے رہے گی؟

ترجمہ: حدیث (۱۴۰) حضرت ام سلمہ کہتی ہیں: نبی ﷺ کے زمانے میں نفاس والی عورتیں چالیس دن تک بیٹھی رہتی تھیں یعنی نماز روزے سے رکی رہتی تھیں، اور ہم اپنے چہروں پر ورس نامی گھاس کو ملا کرتے تھے، چہرے کی جھریوں کو صاف کرنے کے لئے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: میں اس حدیث کو نہیں جانتا ہوں مگر ابو سہل کی حدیث سے وہ مسہ از دیہ سے اور وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں اور ابو سہل کا نام کثیر بن زیاد ہے، امام بخاری فرماتے ہیں: علی بن عبد الاعلیٰ اور ابو سہل دونوں ثقہ ہیں اور امام بخاری بھی اس حدیث کو ابو سہل کی سند سے ہی جانتے ہیں اور صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کا اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز روزہ چھوڑے رہے گی، مگر یہ کہ وہ اس سے پہلے پاکی دیکھے، ایسی صورت میں وہ غسل کر کے نماز شروع کر دے گی اور اگر وہ چالیس دن کے بعد بھی خون دیکھے تو اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اب وہ نماز ترک نہ کرے (کیوں کہ یہ استحاضہ کا خون ہے) اور ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں اور حسن بصری سے یہ منقول ہے کہ وہ پچاس دن تک نماز ترک کرے جب کہ وہ پاکی کو نہ دیکھے اور عطاء بن ابی رباح اور شعبی ساٹھ دن کہتے (امام شافعی کا مشہور قول یہی ہے)

تشریح: نفاس وہ خون ہے جو بچے کی ولادت کے بعد آئے، نفس سے ماخوذ ہے، نفس کے معنی جان کے آتے ہیں اور جان سے مراد ہے بچہ، نفاس کو نفاس اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ نفس (بچہ) کی ولادت کے بعد آتا ہے، نفاس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور نفاس پر بھی ہوتا ہے، اگر نفاس مراد ہو تو اس کو معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھا جاتا ہے اور اگر حیض مراد ہو تو صرف معروف نفست پڑھا جاتا ہے، نفاس کا خون بالاتفاق ناپاک ہے اس میں عورت نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ ہی روزہ رکھ سکتی ہے۔

مدت نفاس میں ائمہ کے مذاہب:

اقل مدت میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے، ایک دن بھی آسکتا ہے ایک بار بھی آسکتا ہے اور نہیں بھی آسکتا ہے، البتہ اکثر مدت میں اختلاف ہے، اکثر حضرات کہتے ہیں کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، لیکن امام شافعی کا مشہور قول ساٹھ دن کا ہے، علماء شوافع کہتے ہیں کہ امام شافعی جو ساٹھ دن کے قائل ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر عورت کو نفاس کا خون چالیس دن ہی آتا ہے، البتہ کبھی کبھی عورت کو ساٹھ دن بھی آسکتا ہے، گویا چالیس دن والی روایت کو اکثر پر اور ساٹھ دن والی روایت کو اقل پر محمول کیا ہے، حسن بصری کے نزدیک اکثر مدت نفاس پچاس دن ہے، اس پر بھی تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ جتنے دن میں عورت کا خون بند ہو جائے عورت کو نماز پڑھنا ہوگا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اکثر مدت سے تجاوز کرنے کے بعد وہ نفسا نہیں مستحاضہ شمار ہوگی لہذا ان کو غسل کر کے نماز پڑھنا پڑے گا۔

قولہ الورس: ورس ایک قسم کی گھاس ہے جس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور اس میں خوشبو بھی ہوتی ہے اور چہرے پر ملنے سے چہرے میں تازگی پیدا ہوتی ہے اور کمزوری کی وجہ سے چہرے پر جو کالے کالے جھائیں ہو جاتے ہیں اس کو دور کرتی ہے وہ کالادانہ جس کو جھائیں کہتے ہیں اسی کو کلف سے تعمیر کیا ہے۔

(۱۰۵) باب في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحدٍ

(۱۴۱) حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ، نا أَبُو أَحْمَدَ، نا سُفْيَانُ عن مَعْمَرٍ، عن قَتَادَةَ، عن أَنَسٍ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُطَوِّفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ.

وفي الباب: عن أَبِي رَافِعٍ، قال أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَنَسٍ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.

وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْهُمْ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: أَنَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَعُودَ قَبْلَ أَنْ يَتَوَضَّأَ.

وَقَدْ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ هَذَا عَنْ سُفْيَانَ، فَقَالَ عَنْ أَبِي عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ أَنَسٍ، وَأَبُو عُرْوَةَ: هُوَ مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ، وَأَبُو الْخَطَّابِ: قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ.

آدمی ایک یا چند بیویوں سے ایک ہی غسل میں صحبت کر سکتا ہے

ترجمہ: حدیث (۱۴۱) حضرت انس فرماتے ہیں نبی ﷺ اپنی تمام بیویوں کے پاس ایک غسل سے گھومتے تھے۔
امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے علماء جن میں حسن بصری بھی ہیں اسی کے قائل ہیں کہ وضو کے بغیر دوبارہ صحبت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ حدیث سفیان ثوری سے محمد بن یوسف نے بھی روایت کی ہے اور وہ معمر اور قتادہ کے نام کے بجائے ان کی کنیتیں ذکر کرتے ہیں۔

تشریح: یطوف یہ جماع سے کنایہ ہے اور قرینہ بغسل واحد ہے یہ مسئلہ پہلے بھی گذرا ہے کہ دو جماع کے درمیان غسل کرنا کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ چند جماع کے بعد اخیر میں ایک غسل کر لے ہاں ہر دو جماع کے درمیان غسل کرنا مستحب ہے، حضرت ابورافع بیان کرتے ہیں کہ ایک بار آپ نے تمام بیویوں سے جماع کیا اور ہر جماع کے بعد آپ نے غسل کیا، تو ابورافع نے پوچھا حضور آپ نے ایک غسل پر کیوں نہیں اکتفاء کیا؟ جو آپ نے اتنی مشقت اٹھائی تو آپ ﷺ نے فرمایا هذا أزكى وأطيب (۱) کہ تمام جماع کے اخیر میں ایک غسل کرنا جائز تو ہے؛ لیکن ہر جماع کے بعد غسل کرنے میں نشاط اور پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ ضروری نہیں ہے، البتہ ہر دو جماع کے درمیان وضو کرنا اصحاب ظواہر اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک ضروری ہے، جمہور کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔

سوال: یہاں ایک سوال کیا جاتا ہے کہ حضور کے نکاح میں نو بیویاں تھیں اور ایک روایت کے مطابق گیارہ تھیں، نو بیویاں اور دو باندیاں ایک ریحانہ اور دوسری ماریہ قبطیہ، جہاں گیارہ ہے، اس میں ان دو باندیوں کو بھی شمار کر لیا گیا اور جہاں نو ہیں وہاں باندیوں کو چھوڑ دیا گیا ہے، اس لئے گیارہ اور نو میں کوئی تعارض نہیں ہے، سوال یہ ہوتا ہے جب حضور کے نکاح میں نو بیویاں تھیں اور بیویوں کے درمیان عدل اور قسم ضروری ہے، جن کی باری ہے انہی سے جماع ہونا چاہئے، یہاں

روایت میں ہے کہ آپ نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے جماع کیا یہ تو قسم اور برابری کے خلاف ہے اور باری والی پر ظلم ہے، پھر حضور نے ایسا کیوں کیا؟

جواب: اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، حضور ﷺ پر قسم اور برابری واجب نہیں تھی، قرآن میں ہے: ترجی من تشاء (۱) آپ جس کے پاس چاہیں رہیں اور جس کے پاس چاہیں نہ رہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ سے قسم اٹھادیا تھا، آپ پر باری مقرر کرنا واجب نہیں تھا، اس کے باوجود حضور ازواج مطہرات کی تطیب قلب کی خاطر برابری کرتے تھے، لہذا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا ہے؛ لیکن کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ حضور پر بھی قسم واجب تھی، ان لوگوں پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے اس کا ان لوگوں نے مختلف جوابات دئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ یہ قسم کے واجب ہونے سے پہلے کا واقعہ ہو۔

(۲) ہو سکتا ہے باری والی کی اجازت سے آپ نے ایسا کیا ہو، ہر شخص کو اپنے حق سے برطرف ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے، جیسے حضرت سودہ نے اپنا حق حضرت عائشہ کو دے دیا تھا، اس لئے یہاں بھی ممکن ہے کہ آپ نے باری والی کی اجازت سے تمام بیویوں سے ہمبستری کی ہو۔

(۳) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سفر سے واپسی پر کا واقعہ ہو، سفر سے واپس آنے کے بعد قسم قائم کرنے سے پہلے سب کے پاس چلے جاتے ہوں اس کے بعد باری قائم کرتے ہوں، جب مرد کسی لمبے سفر سے آتا ہے تو مرد کو عورتوں کی طرف رجحان زیادہ ہو جاتا ہے اور عورتوں کو بھی مرد کی طرف رجحان زیادہ ہو جاتا ہے، اس لئے حضور سفر سے آنے کے بعد قسم سے پہلے تمام بیویوں کے پاس چلے جاتے تھے، تاکہ سب کی خواہش پوری ہو جائے پھر باری قائم کی جائے۔

(۴) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ دن کا واقعہ ہو، اللہ تعالیٰ نے چوبیس گھنٹے میں ایک ساعت آپ کو ایسی دی تھی جس میں آپ کو اختیار تھا کہ جس کے پاس آپ چاہیں رہ سکتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ عموماً آپ عصر اور مغرب کے درمیان تمام بیویوں کے پاس مزاج پرسی کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور رات کو باری والی کے پاس جاتے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ عصر اور مغرب کے درمیان کا ہو۔

(۵) سب سے عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ آپ کا معمول نہیں تھا، اگرچہ کان یطوف میں فعل مضارع پر کان داخل ہے، جس سے استمرار سمجھ میں آرہا ہے، لیکن یہ بات گزر چکی کہ حدیث میں کان مضارع پر داخل ہو تو استمرار کا فائدہ نہیں دیتا ہے، زندگی میں ایک بار کا بھی واقعہ ہو تو اس کو استمرار سے تعبیر کر دیتے ہیں، ہاں اگر قرآن خارجی استمرار کے

ہوں تو پھر استمرار کے معنی لئے جائیں گے، جیسے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت أطيّب حجة الوداع حالانکہ حجۃ الوداع زندگی میں ایک بار پیش آیا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ایک دن کا واقعہ ہو، جس کو استمرار سے تعبیر کر دیا ہے، ممکن ہے کہ اس واقعہ کا تعلق حجۃ الوداع سے ہو، حجۃ الوداع کے موقع پر نبی کریم ﷺ حج کے لئے نکلے، ظہر پڑھ کر اور عصر آپ نے ذوالحلیفہ میں پڑھی اور رات آپ نے ذوالحلیفہ میں گزاری اور اگلے دن صبح کو آپ نے احرام باندھا، احرام کی سنت یہ ہے کہ اگر بیوی ساتھ میں ہو تو احرام باندھنے سے پہلے بیوی سے ہمبستر ہو جائے، یہ مردوں کے لئے سنت ہے اور عورت کے لئے سنت یہ ہے کہ مرد اس سے ہمبستر ہو جائے، حجۃ الوداع میں تمام بیویاں آپ کے ساتھ تھیں اور تمام بیویاں احرام باندھنے والی تھیں اور آپ بھی احرام باندھنے والے تھے، اس لئے اس رات میں آپ تمام بیویوں سے ہمبستر ہو گئے تاکہ آپ کی بھی سنت ادا ہو جائے اور تمام بیویوں کی بھی سنت ادا ہو جائے یہ درحقیقت اسی حجۃ الوداع کا واقعہ ہے اور آپ کا تمام بیویوں کے پاس جانا سنت کی ادائیگی کے لئے تھا، ایک موقع تو یہ تھا دوسرا موقع یہ تھا کہ جب آپ دس ذی الحجہ کو طواف زیارت سے فارغ ہو گئے تو آپ تمام بیویوں سے ہمبستر ہوئے، معلوم ہوا کہ احرام باندھنے سے پہلے اور احرام سے فارغ ہونے کے بعد بیویوں سے ہمبستر ہونا سنت ہے۔

کثرت ازدواج پر اعتراض اور اس کا جواب:

حضور ﷺ کا ایک ہی دن میں گیارہ بیویوں سے ہمبستر ہو جانا صحابہ کے لئے تعجب خیز تھا، حضرت انس فرماتے ہیں صحابہ تعجب کرتے تھے کہ کسی میں اتنی طاقت ہو سکتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کو تیس مردوں کی طاقت دی گئی تھی اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ کو چالیس مردوں کی طاقت دی گئی تھی جو جنتی ہو اور ایک جنتی مرد کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو دنیا کے سو آدمی کے برابر طاقت ہوگی، گویا آپ کو چار ہزار آدمی کے برابر طاقت تھی تو جن میں چار ہزار آدمی کے برابر طاقت ہو اگر وہ گیارہ عورتوں سے ہمبستر ہو جائے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے، یہ تو حضور کی انتہائی صبر کی بات ہے کہ آپ نے اپنی پوری جوانی کو ایک عورت کے ساتھ گزار دیا ۲۵ سال کی عمر میں شادی کیا وہ بھی چالیس سالہ عورت سے عین جوانی میں انتہائی صبر کیا اور پچاس سال کے بعد آپ نے دوسری ازواج مطہرات سے شادی کیا، اگر آپ کا کام عیش و عشرت ہوتا تو جوانی میں یہ کام کرتے جوانی میں صبر کرنا اور بڑھاپے میں بیوہ عورتوں سے شادی کرنا یہ ایک مصلحت کے تحت تھا، ایک مصلحت یہ تھی متعدد عورتوں سے شادی کے ذریعہ مختلف خاندانوں سے آپ کا تعلق ہو جائے اور وہ اسلام لے آئیں یا یہ کہ بڑی عمر کی عورتیں سمجھ دار ہوتی ہیں وہ آپ سے مسائل کو سیکھ کر امت میں اس کو پھیلائیں۔

(۱۰۶) باب ما جاء إذا أراد أن يعود توضاً

(۱۴۲) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، نَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ، عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلُهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوءًا"

وفي الباب: عن عُمَرَ قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ قَوْلُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَقَالَ بِهِ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالُوا: إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ قَبْلَ أَنْ يَعُودَ.

وَأَبُو الْمُتَوَكِّلِ: اسْمُهُ عَلِيُّ بْنُ دَاوُدَ، وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ: اسْمُهُ سَعْدُ بْنُ مَالِكِ بْنِ سِنَانٍ.

دوبارہ صحبت کا ارادہ کرے تو وضو کرے

ترجمہ: حدیث (۱۴۲) نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرے پھر دوبارہ صحبت کرنا چاہے تو دونوں صحبتوں کے درمیان وضو کرے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: یہی حضرت عمر بن خطاب کا قول ہے اور یہی بات بہت سے علماء نے کہی ہے کہ اپنی بیوی سے صحبت کرنے کے بعد دوسری بار صحبت کرنے سے پہلے کم از کم وضو کر لے اور ابو المتوکل کا نام علی بن داؤد ہے اور ابو سعید خدری کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے۔

تشریح: مسئلہ پہلے گزر چکا ہے کہ جماع کے بعد اگر دوبارہ جماع کا ارادہ کرے تو پہلے وضو کرنا مستحب ہے، اس طرح سونے سے پہلے وضو کرنا مستحب ہے، صرف ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں، استجاب کی دلیل ابن خزیمہ کی روایت ہے کہ دوبارہ جماع کرنے سے پہلے وضو کرنا انشط للعود ہے (۱) امام طحاوی نے حضرت عائشہ کی روایت ذکر کی ہے کہ حضور دو جماع کے درمیان وضو نہیں کرتے تھے (۲) اس سے معلوم ہوا کہ امر استجاب کے لئے ہے۔

(۱) إذا أراد أحدكم العود فاليَتَوَضَّأْ فإنه انشط له في العود ابن خزيمة باب ذكر الدليل في الأمر بالوضوء، رقم الحديث: ۲۲۱

(۲) عن عائشة أن رسول الله كان يجامع ثم يعود ولا يتوضأ شرح معاني الآثار باب الجنب يريد النوم أو الأكل أو الشرب،

(۱۰۷) باب إذا أقيمت الصلاة ووجد أحدكم الخلاء فاليبدأ بالخلاء

(۱۴۳) حَدَّثَنَا هَنَّا، نا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عن هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عن أَبِيهِ، عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ قَالَ: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَأَخَذَ بِيَدِ رَجُلٍ فَقَدَّمَهُ، وَكَانَ إِمَامَ الْقَوْمِ، وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَائِ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَائِ"

وفي الباب: عن عائشة وأبي هريرة، وثوبان وأبي أمامة، قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن الأرقم حديث حسن صحيح.

هكذا روى مالك بن أنس ويحيى بن سعيد القطان وغير واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم، وروى وهيب وغيره عن هشام بن عروة عن أبيه، عن رجل، عن عبد الله بن الأرقم.

وهو قول غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وبه يقول أحمد وإسحاق، قالوا: لَا يَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ وَهُوَ يَجِدُ شَيْئًا مِنَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ، قَالُوا: إِنْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ فَوَجَدَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، فَلَا يَنْصَرِفُ مَا لَمْ يَشْغَلْهُ.

وقال بعض أهل العلم: لَا بَأْسَ أَنْ يَصْلِيَ وَبِهِ غَائِطٌ أَوْ بَوْلٌ مَا لَمْ يَشْغَلْهُ ذَلِكَ عَنِ الصَّلَاةِ.

اقامت کے بعد استنجاء کا تقاضہ ہو تو پہلے فارغ ہو لے پھر نماز پڑھے

ترجمہ: حدیث (۱۴۳) عبد اللہ بن ارقم سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: نماز کے لئے اقامت کہی گئی تو انہوں نے ایک آدمی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو آگے بڑھا دیا اور وہ لوگوں کے امام تھے اور فرمایا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تکبیر کہہ دی جائے اور کسی کو استنجاء کا تقاضہ ہو جائے تو وہ پہلے استنجاء سے فارغ ہو لے پھر نماز پڑھے۔

عبد اللہ بن ارقم کی حدیث کو امام مالک، یحییٰ بن سعید قطان اور متعدد حفاظ محدثین نقل کرتے ہیں تو اس کی سند بیان کرتے ہیں هشام بن عروة عن ابیہ عن عبد اللہ بن ارقم یعنی عروہ اور عبد اللہ کے درمیان واسطہ

ذکر نہیں کرتے اور وہیب اس حدیث کو بیان کرتے ہیں تو عروہ اور عبد اللہ بن ارقم کے درمیان مجہول آدمی کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

اور یہی صحابہ اور تابعین کا قول ہے اور اسی کے قائل امام احمد اور اسحاق ہیں وہ دونوں فرماتے ہیں کہ اگر چھوٹے یا بڑے استنجاء کا ذرا بھی تقاضہ ہو تو نماز کے لئے کھڑا نہ ہو اور اگر نماز شروع کر دے تو شدید تقاضہ ہی پر ختم کرے اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر پیشاب یا پانچخانہ کا ہلکا تقاضہ ہو تو نماز شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں شدید تقاضہ کے وقت مکروہ ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر جماعت کھڑی ہوگئی اور طبیعت میں پیشاب، پانچخانہ کا تقاضہ ہے تو اگر معمولی تقاضہ ہو جس کی وجہ سے دل نماز کی طرف ہی لگا رہے تو ایسی صورت میں پہلے جماعت سے نماز پڑھ لے پھر اپنی ضرورت سے فارغ ہو، لیکن اگر تقاضہ شدید ہو کہ اگر اس حالت میں پڑھے گا تو دھیان پیشاب، پانچخانہ کی طرف لگا رہے گا تو ایسے وقت میں کہا جاتا ہے نماز شروع کرنا مکروہ ہے، آدمی پہلے اپنی ضرورت سے فارغ ہو جائے، پھر اگر جماعت مل جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تنہا نماز پڑھ لے، البتہ اگر وقت بہت تنگ ہو تو ایسی صورت میں پہلے نماز پڑھ لے جس طرح یہ حکم ہے کہ اگر یہ اعذار نماز سے پہلے پیش آجائے تو پہلے ضرورت پوری کرے، پھر نماز شروع کرے، اسی طرح اگر یہ نماز شروع کرنے کے بعد پیش آجائے تو نماز کو توڑ دے اور ضروریات سے فارغ ہو کر وضو کرے اور از سر نو نماز پڑھے، یہاں نماز کی بناء کرنا کافی نہیں ہے، نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے، امام ابو یوسف کی ایک شاذ روایت ہے کہ اگر درمیان نماز تقاضہ ہوا اور یہ نماز توڑ کر اس نے ضرورت پوری کی تو وضو کرنے کے بعد اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ بناء کر لے، امام ابو یوسف کی بات قاعدہ کے اعتبار سے جائز نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ منافی صلاۃ عمل پایا گیا اس لئے نماز اس کی فاسد ہوگئی، شاید امام ابو یوسف اس کو قیاس کرتے ہیں رعا ف کے اوپر کہ اس لئے کہ اگر درمیان نماز نکسیر پھوٹ جائے اور نماز توڑ کر وضو کرے تو وضو کر کے بقیہ نماز پوری کرے، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، شاید امام یوسف اسی پر قیاس کرتے ہیں، لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ رعا ف کے اندر یہ حکم خلاف قیاس ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم خلاف قیاس ہوتا ہے وہ اپنے مورد پر ہی رہتا ہے، اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں، پیشاب، پانچخانہ کی صورت میں نماز ٹوڑنے پر کہیں روایت میں نہیں آتا ہے کہ وضو کے بعد بناء کرے اس لئے یہاں اعادہ کرنا ضروری ہے، اگر کوئی شخص پیشاب، پانچخانہ کے تقاضہ کے باوجود نماز پڑھ لے تو جمہور کہتے ہیں کہ نماز کراہت کے ساتھ ہوگئی، اعادہ کی ضرورت نہیں؛ لیکن گنہگار ہوگا، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس

حالت میں اگر نماز پڑھ لے تو نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، چاہے نماز کا وقت نکل جائے، یہی حکم ہے اس صورت میں جب بھوک بہت زیادہ لگی ہوئی ہو اور محسوس کرے کہ نماز پڑھنے کی صورت میں خیال کھانے کی طرف لگا رہے گا تو اس صورت میں بھی پہلے کھانا کھائے، پھر نماز پڑھے، امام صاحب سے منقول ہے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ کھانا کو نماز بنائے؛ لیکن یہ پسند نہیں ہے کہ نماز کو کھانا بنادے، یعنی اگر شدید بھوک کی حالت میں نماز پڑھے گا تو جسم نماز میں ہوگا اور روح انسان کی کھانے میں ہوگی، اور اگر کھانے پر انسان بیٹھ جائے گا تو جسم کھانے پر ہوگا اور دھیان نماز پر ہوگا، اس حالت میں نماز کی ممانعت اسی لئے ہے کہ خشوع و خضوع جو نماز کی روح ہے وہ حاصل نہیں ہوگی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ کھانا کھائے اگرچہ جماعت نکل جائے یہ حکم روزہ دار کے لئے ہے جیسا کہ ابن حجر اسی طرح کیا کرتے تھے اور وہ بھی مغرب کے ساتھ خاص ہے اس لئے روزہ کی وجہ سے آدمی کو شدید بھوک کا احساس ہوگا، اس حالت میں اگر مغرب کی نماز پڑھے تو ذہن کھانے میں لگا رہے گا، اس لئے روزہ دار کو حکم ہے کہ مغرب میں پہلے کھانا کھائے، اگرچہ جماعت نکل جائے؛ لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ روزہ دار کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قوله سمعت رسول الله: عبد اللہ بن ارقم امام تھے، لیکن جب اقامت ہوئی تو انہوں نے کسی آدمی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو نماز کے لئے آگے بڑھا دیا اس کے بعد واپس آ کر تہمت دور کرنے کے لئے کہا میں نے ایسا اس لئے کیا کیوں کہ میں نے حضور سے سنا ہے إذا أقيمت الصلاة الخ معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کی طرف سے متہم کرنے کا اندیشہ ہو تو بات بتلا دینی چاہئے تاکہ لوگوں کا شبہ دور ہو جائے۔

قوله هكذا روى مالك بن أنس: یہاں سند پر کلام کر رہے ہیں کہ ایک سند هشام بن عروہ عن ابیہ عن عبد اللہ بن ارقم ہے، اور اس سند میں عروہ اور عبد اللہ بن ارقم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، محدثین کی جماعت جس میں امام مالک بھی ہیں یہی سند نقل کرتے ہیں، اسی کو امام ترمذی ترجیح دے رہے ہیں، دوسری سند ہے عن هشام بن عروہ عن ابیہ عن رجل عن عبد اللہ بن ارقم اس میں عروہ اور عبد اللہ بن ارقم کے درمیان رجل کا واسطہ آ رہا ہے، یہ سند جماعت حفاظ کے خلاف ہے، اس لئے یہ سند صحیح نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عروہ کی ملاقات عبد اللہ بن ارقم سے ہے، چنانچہ مصنف ابن عبد الرزاق میں ہے عروہ کہتے ہیں کہ میں حج کے لئے چلا تو عبد اللہ بن ارقم بھی تھے اور ان سے لوگوں نے کہا نماز پڑھانے کے لئے تو انہوں نے نماز نہیں پڑھائی اور بجائے جماعت میں شریک ہونے کے قضائے حاجت کے لئے چلے گئے، معلوم ہوا کہ عروہ کی ملاقات عبد اللہ بن ارقم سے ہے اس لئے درمیان میں رجل کا واسطہ غلط ہے۔

(۱۰۸) باب ما جاء في الوضوء من الموطي

(۱۴۴) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ أَنَسٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، قَالَتْ: قُلْتُ لَأُمِّ سَلَمَةَ: إِنِّي امْرَأَةٌ أَطِيلُ ذَيْلِي، وَأُمَشِّي فِي الْمَكَانِ الْقَدِيرِ؟ فَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ”يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ“

وروى عبد الله بن المبارك هذا الحديث عن مالك بن أنس، عن محمد بن عمارَةَ، عن محمد بن إبراهيم عن أم ولدٍ لهود بن عبد الرحمن بن عوف، عن أم سلمة، وهو وهم، وإنما هو عن أم ولدٍ لإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، عن أم سلمة، وهذا الصحيح.

وفي الباب: عن عبد الله بن مسعود قال: كُنَّا نَصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا نَتَوَضَّأُ مِنَ الْمَوَاطِي.

قال أبو عيسى: وهو قول غير واحدٍ من أهل العلم قالوا إذا وطئ الرجل على المكان القدير: أنه لا يجب عليه غسل القدم، إلا أن يكون رطباً، فيغسل ما أصابه.

راستے پر چلنے سے وضو کرنے کا حکم

ترجمہ: حدیث (۱۴۴) ام ولد عبد الرحمن بن عوف نے حضرت ام سلمہ سے پوچھا کہ میں لمبا کرتا پہنتی ہوں اور گندی جگہ میں چلتی ہوں (جس کی وجہ سے وہ گندی چیز میرے دامن کو لگ جاتی ہے تو کیا حکم ہے؟) ام سلمہ نے فرمایا: حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بعد والی زمین اس کو پاک کر دے گی۔

تشریح: وطئ کے معنی روندنے کے آتے ہیں موطی یا تو مصدر میسی ہے یا ظرف مکان ہے، مصدر میسی ہو تو اس کے معنی ہیں روندنا، چلنا اور ظرف مکان ہو تو معنی ہوگا چلنے کی جگہ یعنی راستہ، وضو کے لغوی معنی بھی ہو سکتے ہیں اور شرعی معنی بھی ہو سکتے ہیں، لغوی معنی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ زمین پر چلنے سے صرف پاؤں دھولینا چاہئے اور اگر وضو کے شرعی معنی ہو تو مطلب ہوگا کہ زمین پر چلنے سے مکمل وضو ضروری نہیں ہے کیوں کہ زمین پر چلنا نواقض میں سے نہیں ہے، ظاہر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لغوی معنی مراد ہے۔

عبداللہ بن مبارک نے اس حدیث کو امام مالک سے روایت کیا ہے، تو اس کی سند میں عن محمد بن ابراہیم عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن بن عوف عن أم سلمة ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں یہ وہم ہے، سوال کرنے والی عورت عبدالرحمن بن عوف کے صاحبزادے ابراہیم کی ام ولد تھی، یہی صحیح ہے، عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے اور راستہ میں چلنے کی وجہ سے ہم وضو نہیں کرتے تھے (یعنی وضو شرعی نہیں کرتے تھے اس لئے کہ راستہ میں چلنا ناقض وضو نہیں ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں بہت سے اہل علم کا یہی قول ہے وہ حضرات کہتے ہیں جب آدمی ناپاک جگہ پر چلے تو اس پر پاؤں دھونا ضروری نہیں ہے، مگر یہ کہ وہ جگہ گیلی ہو پس جو ناپاکی لگے اس کو دھو ڈالے، پورے وضو کو دھرانے کی ضرورت نہیں، اکثر حضرات صحابہ زمین پر خالی پاؤں چلتے تھے اس زمانے میں جوتے وغیرہ کا اتنا رواج نہیں تھا، گھر سے وضو کر کے چلے اور راستہ میں خالی پاؤں چلے تو مسجد جانے کے بعد اگر پاؤں میں کچھٹ وغیرہ ہو تو اس کو دھولینا چاہئے، گرد وغبار لگ جائے تو اس اس صورت میں بھی دھونا بہتر ہے نہ بھی دھوئے تو کوئی حرج نہیں۔

روایت: حضرت عبدالرحمن بن عوف کی ام ولد کہتی ہیں کہ میں نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ میں ایک عورت ہوں اور میرے لباس کا دامن پاؤں سے بھی نیچے رہتا ہے، اس لئے دامن زمین سے گھسٹتا ہے اور اس حال میں گندی جگہ میں چلتی ہوں اگر گندگی ہمارے دامن میں لگ جائے تو کیا دامن کو دھونا ضروری ہوگا؟ ام سلمہ نے جواب دیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے دامن میں گندگی لگ جاتی ہے تو آنے والا پاک زمین کا حصہ، ناپاک کو پاک کر دے گا، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دامن میں ناپاک چیز لگنے کے بعد اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، بلکہ پاک جگہ سے گزر جائے تو ناپاک کپڑا پاک ہو جائے گا۔

طریقہ تطہیر:

اب مسئلہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اگر نجاست ذی جرم ہو تو اس کو پاک کرنے کا واحد طریقہ غسل ہے، اس لئے یہ روایت اجماع اور اصول شریعت کے خلاف ہے، اس لئے بعض حضرات علماء نے اس حدیث کا مختلف جواب دیا ہے۔

(۱) علامہ خطابی نے امام شافعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس روایت کا تعلق سوکھی نجاست سے ہے، گیلی نجاست سے نہیں ہے، سوکھی نجاست کپڑے میں جذب نہیں کرے گی، اگر کپڑے میں لگ جائے تو آنے والے زمین کے

نکلے سے وہ نکل جائے گی، لہذا اس کو پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر یہ جواب ابوداؤد کی روایت سے ٹوٹ جاتا ہے، ابوداؤد میں ہے (۱) وہ عورت کہتی ہے میں کبھی زمین پر چلتی ہوں اور بارش ہوتی ہے اور وہاں راستہ بھیگا ہوتا ہے تو کپڑے کے دامن میں غلیظ چیز بھی لگ جاتی ہے، تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ بارش کے بعد زمین پر چلنے کی صورت میں گیلی نجاست بھی کپڑے میں لگے گی اس لئے اس روایت سے یہ جواب ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ روایت قابل قبول نہیں ہے، کیوں کہ ام ولد عبد الرحمن مجہول ہیں، لہذا یہ روایت قابل قبول نہیں، ملا علی قاری وغیرہ نے یہ جواب دیا ہے، لیکن یہ جواب زیادہ مضبوط نہیں ہے، اس لئے کہ بعض لوگ کہتے ہیں ام ولد عبد الرحمن یہ صحابیہ تھیں اور صحابیہ اگر مجہول بھی ہو تو روایت کی صحت کے اندر کوئی اثر پیدا نہیں کرتا ہے۔

(۳) امام محمد فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق قدر قلیل نجاست سے ہے، کپڑے میں اتنی قلیل نجاست لگ جائے تو معفو عنہ کے درجے میں ہے۔

(۴) لفظ قدر گندی چیز کو کہا جاتا ہے اور گندی چیز کے لئے ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے، بعض گندی چیز ناپاک نہیں ہوتی، جیسے تھوک، بلغم گندی ہے، لیکن پاک ہے، اسی طرح راستے کے کچڑ گندی چیز ہے، لیکن یہ ناپاک نہیں ہے، اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں راستے سے گزرتی ہوں اور گندی چیز لگ جاتی ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ راستے کے کچڑ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں ہے، بلکہ مشتبہ ہے اور کپڑے کے پاکی کا یقین ہے اور قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک اس لئے کپڑے کو ناپاک نہیں کہا جائے گا۔

(۵) علامہ کشمیری نے اس کا عمدہ جواب دیا ہے جس میں ان تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ عورت کہتی ہے کہ میں گندی جگہ سے گزرتی ہوں، اب ان کو شبہ پیدا ہو گیا کہ جب میں گندی جگہ سے گزرتی ہوں تو میرا کپڑا ناپاک بھی ہو سکتا ہے، کیوں کہ راستے میں ناپاک بھی ہوتی ہے، آنحضرت ﷺ نے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ تم سوچ لو اگر ناپاک لگ بھی گئی ہے تو اگلا حصہ پاکی کا آ رہا ہے، وہ اس کو پاک کر دے گا اس کا قطعاً یہ مطلب نہیں ہے کہ ناپاک کو دور کرنے کے لئے پاک زمین سے گزر جانا کافی ہے، گویا عورت کے شک کو دور کرنے کے لئے یہ بات آپ نے کہی ہے، جیسا کہ بر بضاعہ میں بتلایا تھا کہ صحابہ کو شک ہوا تھا کہ کنواں پاک ہو گیا، لیکن اندر کے کچڑ

(۱) عن امرأة من بني عبد الأشهل قالت: قلت يار رسول الله إن لنا طريقا إلى المسجد منتنة فكيف نفعل إذا مطرنا قال اليس بعدها طريق هي أطيّب منها قالت قلت بلى قال فهذه فبهذه، سنن أبي داؤد باب في الأذى يصيب الذيل، رقم

کو نہیں نکالا گیا ہے، ڈول کو دھویا نہیں گیا ہے، اس کو تو پاک نہیں کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ سب تمہارا وہم ہے جب شریعت کے مطابق کنویں کو پاک کر دیا گیا تو ان شبہات کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، اسی طرح آپ سے پوچھا گیا کہ بہت سے لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں ہمیں پیتے نہیں کس ذبیحہ کا گوشت ہے اس پر بسم اللہ پڑھا گیا ہے یا بسم اللہ نہیں پڑھا گیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ یہ شک کرنا تمہارا بے کار ہے، جب مسلمان اس کو لے کر آیا تو اس کے بارے میں حسن ظن ہونا چاہئے اگر اس طرح کا شبہ تمہارے دل میں آتا ہے تو فوراً بسم اللہ پڑھ کر اس کو کھالواس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کسی جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو تو بعد میں بسم اللہ کہنے سے حلال ہو جائے گا، بلکہ ان کے شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا جیسے مسلمان بسم اللہ پڑھ کر کھاتا ہے تم بھی بسم اللہ پڑھ کر کھاؤ، دل سے شبہ کو نکال دو، گویا یہ بھی الیقین لا یزول بالشک کی قبیل سے ہے، ناپاکی کے بارے میں ان کو یقین نہیں ہے محض شبہ ہو رہا ہے، آپ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ اس کے بعد پاک زمین بھی تو آرہی ہے لہذا دل سے اس شبہ کو نکال دو۔

(۱۰۹) باب ما جاء في التيمم

(۱۴۵) حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ الْفَلَّاسُ، نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، نَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَزْرَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَنَبَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ بِالتَّيْمُمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ.

وفي الباب: عن عائشة وابن عباس قال أبو عيسى: حديث عمار حديث حسن صحيح، وقد روي عن عمار من غير وجه.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، مِنْهُمْ: عَلِيٌّ، وَعَمَارٌ، وَابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ التَّابِعِينَ، مِنْهُمْ الشَّعْبِيُّ وَعَطَاءٌ وَمَكْحُولٌ، قَالُوا: التَّيْمُمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ، وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ.

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: مِنْهُمْ: ابْنُ عَمْرٍ، وَجَابِرٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَالْحَسَنُ: التَّيْمُمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَمَالِكٌ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ.

وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَمَّارٍ فِي التَّيَمُّمِ أَنَّهُ قَالَ: الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ،
وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ: تَيَمَّمْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَنَاكِبِ وَالْآبَاطِ.
فَضَعَفَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ حَدِيثَ عَمَّارٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي التَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ لَمَّا
رُوِيَ عَنْهُ حَدِيثُ الْمَنَاكِبِ وَالْآبَاطِ.

قال إسحاق بن إبراهيم: حديث عمار في التيمم للوجه والكفين هو حديث صحيح،
وحديث عمار تيممنا مع النبي ﷺ إلى المناكب والآباط ليس بمخالف لحديث الوجه
والكفين، لأنَّ عماراً لم يذكر أنَّ النبي ﷺ أمرهم بذلك، وإنما قال: فعلنا كذا وكذا، فلمَّا
سأل النبي ﷺ أمره بالوجه والكفين.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: مَا أَفْتَى بِهِ عَمَّارٌ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ فِي التَّيَمُّمِ، أَنَّهُ قَالَ: الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ
فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى مَا عَلَّمَهُ النَّبِيُّ ﷺ.

(۱۴۶) حدثنا يحيى بن موسى، نا سعيد بن سليمان، نا هشيم، عن محمد بن خالد
القرشي، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ التَّيَمُّمِ فَقَالَ: إِنَّ
اللَّهَ قَالَ فِي كِتَابِهِ، حِينَ ذَكَرَ الْوُضُوءَ ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وَقَالَ فِي
التَّيَمُّمِ: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وَقَالَ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾
فَكَانَتِ السُّنَّةُ فِي الْقَطْعِ الْكَفَّيْنِ، إِنَّمَا هُوَ الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ يَعْنِي التَّيَمُّمَ.
قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب.

تیمم کا بیان

ترجمہ: حدیث (۴۵) عمار بن یاسر سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تیمم میں وجہ اور کفین کا حکم دیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے اور یہی
بہت سے اہل علم صحابہ کا قول ہے، ان میں حضرت علی حضرت عمار اور ابن عباس ہیں اور بہت سے تابعین کا قول ہے، انہی
میں شعبی، عطاء اور مکحول ہیں، یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ تیمم ایک ضربہ ہے چہرے اور کفین کے لئے اسی کے قائل

امام احمد اور اسحاق ہیں۔

اور بعض اہل علم نے کہا انہی میں ابن عمر اور حضرت جابر اور ابراہیم اور حسن ہیں کہ تیمم ایک ضربہ چہرے کے لئے ہے اور دوسرا ضربہ دونوں ہاتھ کے لئے مرفقین تک اور اسی کے قائل سفیان ثوری، مالک، ابن مبارک اور امام شافعی ہیں (یہی امام ابو حنیفہ کا بھی مسلک ہے) اور حضرت عمار سے تیمم والی حدیث متعدد طرق سے اسی طرح مروی ہے، انہوں نے کہا چہرہ اور ہتھیلیاں اور حضرت عمار سے یہ حدیث بھی مروی ہے کہ ہم نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کیا، پس بعض علماء نے حضرت عمار کی وجہ کفین والی روایت کو ضعیف کہا ہے، کیوں کہ ان سے مناکب و آباط والی حدیث مروی ہے۔

حضرت اسحاق نے اس کا جواب دیا ہے، فرمایا: حضرت عمار کی وجہ اور کفین والی روایت صحیح ہے اور مناکب و آباط والی روایت سے اس کا تعارض نہیں، اس لئے کہ مناکب و آباط والی روایت میں حضرت عمار نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ ان کو نبی ﷺ نے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا، انہوں نے بس اتنا ہی کہا ہے، ہم نے ایسا اور ایسا کیا، پھر جب انہوں نے نبی ﷺ سے پوچھا تو آپ نے چہرے اور کفین پر تیمم کرنے کا حکم دیا اور اس کی دلیل حضرت عمار کا وہ فتویٰ ہے جو انہوں نے نبی ﷺ کے بعد وجہ اور کفین پر تیمم کرنے کے سلسلے میں دیا، یہ فتویٰ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مناکب و آباط تک تیمم کرنے کی روایت مقدم اور منسوخ ہے اور وجہ اور کفین کی روایت بعد کی ہے اور ناسخ ہے تو اس میں دلالت ہے کہ اس کا آخری اور قطعی علم وہ ہے جو ان کو نبی ﷺ نے سکھائی تھی۔

حدیث (۱۴۶) حضرت ابن عباس سے طریقہ تیمم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے وضو کے بارے میں فرمایا: فاغسلوا وجوهکم وأيديکم إلى المرافق اور تیمم کے بارے میں فرمایا: فامسحوا بوجوهکم وأيديکم منه اور چور کے بارے میں فرمایا: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ان میں وضو میں غایت مذکور ہے، اور باقی دو آیتیں مجمل ہیں اور سنت سے پورا ہاتھ گٹوں تک کا ثنا ثابت ہے، پس یہی تفسیر تیمم کی آیت کی ہوگی (یعنی گٹوں تک تیمم ضروری ہوگا)

تشریح: مشہور مقامات میں سے ہے، اب تک وضو اور غسل کا بیان چل رہا تھا جو اصل ہے اب وضو اور غسل کے خلیفہ تیمم کو بیان کرتے ہیں، تیمم ام سے ماخوذ ہے ام، تائم، تیمم، یم سب کے معنی ہیں قصد و ارادہ کے ہیں، چونکہ لغت میں اس کی معنی قصد کے ہیں، اس لئے تیمم میں نیت و ارادہ ضروری ہے، صرف امام اوزاعی وضو کی طرح تیمم میں بھی نیت کو ضروری

قرار نہیں دیتے ورنہ جمہور کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری ہے۔

تیمم کی جامع مانع تعریف:

هو قصد الصعيد الطيب بصفة مخصوصة عند عدم الماء حقيقة أو حكما لاستباحة الصلاة وامتثال الأمر پاک مٹی کا قصد کرنا (اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ کا مسح کرنا ہے) مخصوص صفت کے ساتھ (یعنی ایک ہاتھ چہرہ پر مارنا اور ایک ہاتھ سے دونوں ہاتھ کا مسح کرنا) پانی نہ ہونے کی صورت میں چاہے معدوم حقیقتاً ہو یعنی پانی ہے ہی نہیں یا معدوم حکماً ہو یعنی پانی تو ہے؛ لیکن استعمال نہیں کر سکتے ہیں، مثلاً آدمی بیمار ہے، یا پانی کے پاس دشمن ہے یہ پاک مٹی کا قصد کرنا نماز کو حلال کرنے کے ارادے سے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے امتثال کے لئے ہو۔

تیمم کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے:

تیمم کا ثبوت کتاب وسنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ تیمم کا ثبوت حدیث اصغر سے بھی ہے اور حدیث اکبر سے بھی ہے اور دونوں تیمم کی کیفیت بھی ایک ہے، اگرچہ شروع میں حدیث سے اکبر کے تیمم میں بعض سلف کا اختلاف تھا جیسے ابن مسعود، ابراہیم نخعی وغیرہ، لیکن بعد میں ان حضرات سے جمہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم اس امت محمدیہ کی خصوصیت ہے، امم سابقہ میں تیمم مشروع نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر شفقت کرتے ہوئے تیمم کو بھی وضو کا قائم مقام بنادیا ہے، اتنی باتوں میں تمام علماء کا اتفاق ہے، البتہ جزئی مسائل میں اختلاف ہے، دو مسئلے میں اختلاف ہے، پہلا مسئلہ تعداد ضربہ ہے کہ کتنی مرتبہ زمین پر ہاتھ مارا جائے گا، دوسرا مسئلہ ہے تیمم میں ہاتھ کی حد کہاں تک ہے، صرف ہتھیلی تک یا مرفقین تک یا مناکب و آباط تک۔

تعداد ضربہ میں ائمہ کے مذاہب:

اس سلسلے میں پانچ مذاہب ہیں:

(۱) صرف ایک ضربہ ہے اسی سے چہرے کا بھی مسح ہوگا اور ہاتھ کا بھی مسح ہوگا، یہ امام احمد، اسحاق بن راہویہ، امام اوزاعی اور بقول ابن منذر کے جمہور محدثین کا مسلک ہے۔

(۲) دو ضربہ ہے، ایک ضربہ سے چہرے کا مسح ہو، دوسرے ضربہ سے پورے ہاتھ کا مسح ہو، مرفقین تک یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، لیث مصری اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے۔

(۳) دوضربہ ہے، ایک ضربہ مار کر چہرے کا بھی مسح کیا جائے پھر ہاتھ کا بھی مسح کیا جائے، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے اور ہاتھ دونوں کا مسح کیا جائے، یہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ اور حسن بن جی کا مذہب ہے۔

(۴) تین ضربیں ہیں، ایک بار ہاتھ مار کر چہرے کا مسح کیا جائے، دوسری مرتبہ ہاتھ مار کر ہاتھ کا مسح کیا جائے اور تیسری مرتبہ ہاتھ مار کر دونوں کا مسح کیا جائے، یہ محمد بن سیرین کا مذہب ہے، امام مالک کی ایک روایت ہے کہ دوضربیں واجب ہے اور تیسرا ضربہ سنت ہے، محمد بن سیرین کی ایک اور روایت ہے کہ ایک ضربہ سے چہرہ دوسرے ضربہ سے گٹھ اور تیسرے ضربہ سے مرفقین تک مسح کیا جائے۔

(۵) چار ضربیں ہیں، دوضربہ چہرے کے لئے اور دوضربہ ہاتھ کے لئے، بعض علماء کا یہ مسلک ہے، بعض کون ہیں ان کا نام معلوم نہیں ہے، لیکن یہ قول بالکل مہمل ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

ہاتھ کی حد کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں:

- (۱) امام احمد، امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ اور جمہور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی حد کفین تک ہے۔
- (۲) امام ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، امام لیث اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسح کی حد مرفقین تک ہے۔
- (۳) کفین تک مسح کرنا ضروری ہے اور مرفقین تک سنت ہے، یعنی دونوں روایت کو انہوں نے جمع کر دیا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ امام مالک کا مذہب ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ امام مالک کی ایک روایت ہے۔
- (۴) مناکب و آباط تک مسح کرنا ہے، یہ صرف ابن شہاب زہری کا قول ہے۔

دلائل سے قبل روایات کو جمع کر لو، اس سلسلے میں اختلاف کی بنیاد روایتوں میں اختلاف ہے، اس سلسلے میں تمام روایتوں پر نظر کرتے ہیں تو پانچ طرح کی روایتیں ملتی ہیں، ایک روایت ہے یدین کی یعنی اس میں صرف یدین کا تذکرہ ہے، دوسری روایت ہے کفین کی، تیسری روایت ہے مرفقین کی، چوتھی روایت ہے نصف ساعد کی یعنی نصف بازو کی اور پانچویں روایت مناکب و آباط کی ہے، یہ روایتوں میں اختلاف ہے اور ظاہر ہے کہ جب روایت کے الفاظ میں اختلاف ہوگا تو ائمہ کے درمیان اختلاف لازم ہے۔

مختلف روایتوں کے سلسلے میں حافظ ابن حجر کی تحقیق:

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ تیمم کے باب میں صحیح روایت صرف دو صحابی سے منقول ہے، ایک ابو

الجہیم اور دوسرے عمار بن یاسر ہیں، اس کے بعد حافظ دونوں روایت کے سلسلے میں تفسیر کرتے ہیں کہ ابوالجہیم کی روایت میں صرف یدین کا تذکرہ ہے، جو مجمل ہے، جس میں کفین، مرفقین اور مناکب و آباطینوں کا احتمال ہے، اس لئے ان کی روایت سے فیصلہ نہیں ہو سکتا، اس کے بعد عمار بن یاسر کی روایت کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ عمار بن یاسر کی روایت صحیحین میں کفین تک کی آئی ہے اور سنن کے اندر مرفقین تک کی آئی ہے، اس کے بعد حافظ کہتے ہیں کہ مرفقین کی جو روایت ان سے منقول ہے وہ ضعیف ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے اور صحیح اس کا موقوف ہونا ہے، اس لئے مرفقین کی روایت اتنی مضبوط نہیں، آگے کہتے ہیں ان دو صحابی کے علاوہ جتنے صحابی کی روایت اس سلسلے میں آئی ہے اس میں بڑا اضطراب ہے، کوئی کہتے ہیں مرفوعاً ہے اور کوئی کہتے ہیں کہ موقوفاً ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں؛ لیکن صحیح اس میں موقوف والا قول ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ مناکب و آباط والی روایت کے سلسلے میں امام شافعی کا قول ہے کہ اگر مناکب والی روایت حضور سے ثابت ہے تو وہ مرفقین والی روایت سے منسوخ ہے، شروع میں آپ نے مناکب و آباط تک تیمم کرنے کا حکم دیا ہوگا، لیکن بعد میں آپ نے اس حکم کو منسوخ کر دیا اور اگر مناکب و آباط کی روایت حضور سے منقول نہیں ہے تو پھر وہ صحابہ کی رائے ہے اور ظاہر ہے کہ حضور کی حدیث کے سامنے صحابہ کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

علامہ عینی کا ابن حجر پر نقد:

علامہ عینی کہتے ہیں کہ جن حضرات نے کہا ہے کہ دو صحابی کے علاوہ کسی کی روایت صحیح نہیں وہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ تیسرے صحابی جابر بن عبد اللہ کی روایت بھی صحیح ہے، دارقطنی اور حاکم کے مستدرک میں ہے اور حاکم نے لکھا ہے کہ حضرت جابر کی روایت علی شرط الشیخین ہے، روایت کے الفاظ ہیں: قال رسول الله ﷺ التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين. (۱) یہ حضرت جابر کی مرفوع روایت ہے، علامہ ذہبی نے بھی اس کو صحیح کہا ہے، علامہ ذہبی لکھتے ہیں جنہوں نے حضرت جابر کی اس روایت کو ضعیف کہا ہے وہ غلط ہے، ہاں اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے، لیکن اکثر لوگوں نے رفع کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ یہ مثبت زیادت ہے، اور مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے، خود دارقطنی نے کتاب میں اس روایت کو مرفوعاً لکھا ہے، اور حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ روایت موقوفاً بھی مروی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے یہاں مرفوعاً ہی اصل ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں کہ بعض متعصب لوگوں نے دارقطنی کی حاشیہ والی روایت کو اصل کتاب میں ذکر کر دیا ہے، یہ تحریف بعد کے لوگوں کی ہے اور انتہائی گھنونی تحریف ہے کہ حاشیہ کو اصل کتاب

میں شامل کر دیا ہے، اہل حدیث وغیرہ اس طرح کی تحریفات کرتے ہیں، اس حدیث کے مرفوع ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ امام طحاوی نقل کرتے ہیں کہ حضرت جابر کے پاس ایک شخص آیا اور انہوں نے کہا کہ مجھے غسل جنابت لاحق ہو گیا اور پانی نہیں تھا، تو میں نے زمین پر لوٹ پوٹ کیا، حضرت جابر نے کہا ہے کہ جنابت کے تیمم میں بھی ایک ہاتھ مار کر چہرے پر مسح کرنا چاہئے اور ایک ہاتھ مار کر مرفقین تک مسح کرنا چاہئے (۱) حضرت جابر کا فتویٰ نبی کریم ﷺ کے بعد کا ہے، اگر حضرت جابر کے نزدیک یہ حضور کا قول نہ ہوتا تو حضور کی وفات کے بعد حضرت جابر اس کا فتویٰ نہ دیتے، معلوم ہوا کہ مرفقین کی روایت پر ان کو پورا اعتماد تھا، اس لئے انہوں نے حضور کی وفات کے بعد بھی یہ فتویٰ دیا۔

اس کے علاوہ حضرت عمار کی روایت ہے، اس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عمار فرماتے ہیں جس وقت تیمم کی آیت نازل ہوئی تو ہم کو حضور نے تیمم کرنے کا حکم دیا تو ہم نے تیمم کیا، ایک ضربہ سے چہرے کا اور دوسرے ضربہ سے مرفقین تک کا مسح کیا (۲) یہ روایت مسند بزاز میں ہے، اس کے بارے میں حافظ بھی کہتے ہیں کہ کم از کم یہ روایت حسن درجے کی ہے، معلوم ہوا کہ حافظ کا مرفقین کی روایت کو غلط ٹھہرانا حافظ کی غلطی ہے۔

خلاصہ اس کا یہ ہوا کہ روایتوں میں اختلاف ہے، کہیں کفین کی روایت آئی ہے اور کہیں مرفقین کی، کہیں پر ضربہ واحد کی روایت آئی ہے اور کہیں ضربتین کی روایت ہے، ان تمام روایتوں کے سلسلے میں سب سے معقول بات ابن عبد البر مالکی نے کہی ہے کہ ان روایت کو حل کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ہمیں قرآن میں غور کرنا چاہئے کہ قرآن سے ہمیں کیا بات سمجھ میں آتی ہے، قرآن میں ہے: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (۳) یہ وضو کے سلسلے کی آیت ہے، اس آیت سے دو بات معلوم ہوئی کہ چہرے کے لئے الگ پانی لینا ہے، اس لئے کہ وجوہکم اور أيديکم دونوں کو الگ ذکر کیا ہے اور واو مغایرت کے لئے آتا ہے، یعنی جو پانی تم نے چہرے کے لئے لیا ہے وہ ہاتھ دھونے میں استعمال مت کرو، بلکہ دوسرا پانی لو، معلوم ہوا کہ وضو میں چہرہ اور ہاتھ کے لئے الگ الگ پانی لینا ہے۔

دوسری بات یہ سمجھ میں آئی کہ وضو کی حد الی المرافق ہے جب وضو کے اندر یہ دو بات ثابت ہوگئی تو تیمم یہ وضو کا

(۱) عن جابر قال أتاه رجل فقال أصابتني جنابة وإنني تمعكت في التراب فقال اصرت حمارا وضرب بيديه إلى الأرض فمسح وجهه ثم ضرب بيديه إلى الأرض فمسح بيديه إلى المرفقين وقال هكذا التيمم، شرح معاني الآثار باب صفة التيمم كيف هي، رقم الحديث: ۶۸۲

(۲) عن عمار قال كنت في القوم حتى نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء فأمرنا فضررنا واحدة للوجه ثم ضررنا أخرى لليدين إلى المرفقين، مسند بزاز، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث: ۱۳۸۴

(۳) المائدة: ۶

خليفة ہے، قاعدہ یہ ہے کہ خلیفہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، جب اصل نہ ہو تو ساری باتیں اصل کے خلیفے میں پائی جاتی ہیں، پس وضو میں حکم ہے کہ الگ الگ پانی لینا پڑے گا، چہرے کے بچے ہوئے پانی سے ہاتھ کا غسل نہیں ہوگا، اسی طرح تیمم جو وضو کا خلیفہ ہے اس کا تقاضہ ہے کہ ہاتھ کے لئے الگ مٹی لینا پڑے گا، چہرے والے مستعمل مٹی سے ہاتھ کا مسح نہیں ہوگا، پس ثابت ہو گیا ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربہ ہونا چاہئے، قرآن نے وضو میں ہاتھ دھونے کی حد بیان کی مرفقین اور تیمم یہ وضو کا خلیفہ ہے، لہذا تیمم میں مسح کی حد ہونی چاہئے مرفقین تاکہ اصل اور خلیفہ دونوں کا ایک حکم ہو جائے، شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمم میں حد بیان نہیں کی، گویا کہ وضو کے حد پر اکتفاء کیا، قیاس کا تقاضہ بھی ہے کہ جب روایت میں تعارض ہو رہا ہے اور صحیح روایت ہے کفین اور مرفقین دونوں تک کی ہے تو عبارت میں احتیاطی پہلو پر عمل کرنا چاہئے اور ایسی صورت اختیار کی جائے کہ کوئی پہلو چھوٹ نہ پائے، کفین پر اگر عمل کرتے ہیں تو مرفقین کی روایت چھوٹ جاتی ہے اور اگر مرفقین پر عمل کرتے ہیں تو کفین بھی اس میں آجاتا ہے، لہذا ایسی صورت پر عمل کرنا چاہئے جس میں دونوں پر عمل ہو جائے، یہ ابن عبد البر مالکی کا تبصرہ ہے اور بالکل صحیح ہے۔

ایک بات یہ رہ گئی ہے کہ ابو جہیم کی روایت کو ابن حجر نے مجمل قرار دیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں یہ روایت مطلق ہے مجمل نہیں، اس لئے کہ مجمل اس کو کہا جاتا جس پر بغیر تفصیل کے عمل ممکن نہ ہو یہ حدیث مطلق ہے جو کفین، مرفقین اور منکبین سب کو شامل ہے اور اگر مجمل مانا جائے تو دارقطنی کی روایت اس کی تفسیر کر رہی ہے، جس میں ہے فمسح بوجهه وذراعيه. (۱)

جمہور فقہاء کے دلائل:

(۱) مرفقین تک مسح کی ایک دلیل حضرت جابر کی روایت ہے التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين (۲) موقوفاً مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے، دارقطنی نے مرفوع کو ترجیح دی ہے، اگر یہ موقوف بھی ہو تو غیر قیاسی چیز ہے اور غیر قیاسی امور میں موقوف بھی حکم میں مرفوع کے ہوتا ہے۔

(۲) مسند بزار میں حضرت عمار بن یاسر کی روایت ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے، یہ روایت حسن درجے کی ہے۔

(۳) دارقطنی میں ایک روایت ابن عمر کی ہے التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى

(۱) معرفة السنن والآثار للبيهقي باب التيمم، رقم الحديث: ۳۰۷

(۲) كذا رواه علي بن ظبيان مرفوعاً ووقفه يحيى القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب سنن دارقطنی باب في ما

روی فيمن نام قاعداً أو قائماً، رقم الحديث: ۶۹۷

المرفقین، اس روایت میں بھی مرفوع اور موقوف کا اختلاف ہے (۱) البتہ موطا مالک میں نافع ابن عمر کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ابن عمر جب تیمم کرتے تو ایک ضربہ سے، چہرے کا مسح کرتے اور دوسرے ضربہ سے مرفقین تک مسح کرتے (۲) اور یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر بہت بڑے متبع سنت تھے اور اتنا بڑے متبع سنت جب حضور سے ثابت نہ ہو کیسے اس پر عامل ہو سکتا ہے؟

(۳) حضرت جابر کا فتویٰ جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے اوپر اس کا بھی تذکرہ آچکا ہے۔
(۵) ابن عبد البر مالکی کی تحقیق اور احتیاطی پہلو کی رعایت سے بھی جمہور فقہاء کی تائید ہوتی ہے۔

جمہور محدثین کا مستدل:

(۱) جو حضرات کفین تک مسح اور مسح کے ایک ضربہ کے قائل ہیں ان کی دلیل صحیحین کی حضرت عمار کی روایت ہے جس کو امام ترمذی نے بھی نقل کیا ہے: **إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ بِالتَّيْمِمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ**۔
یہاں یہ بات یاد رکھو عمار بن یاسر کی روایت جو ترمذی اور بخاری نے قوی نقل کیا ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت فعلی ہے، قوی نہیں ہے، ابن عبد البر نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، اصل قصہ یہ ہے کہ ایک موقع پر حضرت عمار اور حضرت عمر جنگل میں تھے، غسل جنابت لاحق ہوا تو حضرت عمار نے لوٹ پوٹ کر کے تیمم کیا اور حضرت عمر نے تیمم نہیں کیا اور پانی ملنے کے بعد غسل کیا دونوں مدینہ آئے تو حضرت عمار نے اپنا واقعہ نقل کیا تو حضور نے فرمایا اتنے کی کیا ضرورت ہے **إِنَّمَا يَكْفِيكَ** (تمہارے لئے یہ کافی تھا) پھر آپ نے زمین پر ہاتھ مارا اور چہرے اور ہتھیلیوں پر پھیرا یعنی اشارہ کیا کہ وضو اور غسل دونوں کا ایک تیمم ہے، یہ اصل روایت ہے ظاہر ہے کہ حضور نے تیمم کر کے دکھایا ہے یہ فعلی ہے اس کو قوی کیسے کہا جائے گا اور اگر قوی کہیں تو روایت میں تجزیہ کرنا پڑے گا کہ آپ نے جو اشارہ کیا وہ اشارہ تیمم معبود کی طرف تھا تو یہ اشارہ قوی ہے اور کر کے بتلانا یہ فعلی ہے۔

اس مسئلے میں امام ترمذی امام احمد کا ساتھ دے رہے ہیں کیوں کہ یہی محدثین کا مسلک ہے، اب ہمیں ان دلائل کا جواب دینا ہے۔

(۱) سنن دارقطنی فی ما روی فیمن نام قائدا أو قائما

(۲) عن ابن عمر مرفوعا التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، شرح الزرقاني على المؤطا إمام

مالك، باب العمل في التيمم ۱۶۶/۱ دبیٹل لائبریری

امام احمد کی دلیل کا جوابات:

(۱) ضربة واحدة کی روایت سے ضربتین کی نفی نہیں ہو رہی ہے کیوں کہ حدیث کا قاعدہ ہے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے، گویا عمار بن یاسر کی ضربة کی روایت ضربتین کی نفی نہیں کر رہی ہے جب کہ خود حضرت عمار کی روایت میں ضربتین کا ذکر ہے جیسا کہ مسند بزار کی روایت گزر چکی ہے اس لئے ضربة واحدة، ضربتین کے خلاف نہیں ہے، اگر بالفرض خلاف مانا جائے تو یہ مفہوم مخالف کے اعتبار سے ہوگا اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔

(۲) ضربة واحدة کی روایت فعلی روایت ہے، حضور نے کر کے دکھایا تھا اور حضرت جابر کی التیمم ضربتان والی روایت قوی ہے اور قول وفعل میں تعارض ہو تو قول کو ترجیح ہوتی ہے، کیوں کہ قول میں ضابطہ کلیہ ہوتا ہے اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا، جب کہ فعل میں بہت سارے احتمالات ہوتے ہیں۔

(۳) حضرت عمار کی کفین والی روایت، محتمل ہے، اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے تیمم کی تعلیم دی کہ اس طرح تیمم کیا جاتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے تعلیم نہیں دی ہے، بلکہ تیمم معبود کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمم للجنابة کا وہی طریقہ ہے جو تیمم للحدث الاصغر کا طریقہ ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ آپ نے ہاتھ مار کر فرمایا ہکذا اس ہکذا سے اسی تیمم معبود کی طرف اشارہ ہے، چوں کہ انہوں نے تیمم للجنابة کے لئے گھوڑے کی طرح لوٹ پوٹ کر کے تیمم کیا تھا، اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس طرح تیمم نہیں ہے، بلکہ اسی طرح تیمم للجنابة ہے، جس طرح تم تیمم للحدث الاصغر جانتے ہو۔

بخاری و مسلم کی روایت میں بڑا اضطراب ہے کہیں آتا ہے کہ ایک بار ہاتھ مارا اور کفین پر مسح کیا، پھر چہرے پر مسح کیا (۱) حالانکہ پہلے چہرے پر مسح ہوتا ہے، پھر ہاتھ کا مسح ہوتا ہے، اگر تیمم کی تعلیم مقصود ہوتی تو پہلے چہرے پر مسح کرتے پھر ہاتھ پر مسح کرتے، اسی طرح بخاری و مسلم کی روایت میں ہے حضور نے ہاتھ مار کر صرف ہاتھ کی پیٹھ پر مسح کیا (۲) اگر یہ

(۱) فقال أبو موسى أ لم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله في حاجة فأجبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال إنما كان يكفيك أن تنصع هكذا فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه، صحيح البخاري، باب التيمم ضربة، رقم الحديث: ۳۳۴

(۲) فقال أبو موسى لبعده الله أ لم تسمع قول عمار بعثني رسول الله في حاجة فأجبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال إنما يكفيك بيدك هكذا ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه، صحيح مسلم باب التيمم، رقم الحديث: ۱۱۰-۳۶۸

تعلیم ہوتی تو حضور پیٹھ پر اکتفاء نہ کرتے، معلوم ہوا کہ یہ تعلیم نہیں تذکیر ہے اور تیمم معبود کی طرف اشارہ ہے، لہذا یہ محدثین کی دلیل نہیں بن سکتی ہے، علامہ سندھی نے بڑی قیمتی بات کہی ہے، حضرت عمار کی یہ روایت کہ میں نے حضور سے اپنے تیمم کی کیفیت بتائی کہ میں نے زمین پر لوٹ پوٹ کیا تو آپ نے فرمایا کہ تیمم اس طرح کر لو، ہکذا سے اشارہ کر دیا، علامہ سندھی کہتے ہیں کہ اس روایت کا منطوق اور معنی مطابقی تیمم کے لئے ضربتین یا ضربۃ، اسی طرح کفین کو بتلانا نہیں ہے، بلکہ یہاں مقصد ان کی غلطی کی نشاندہی کرنا ہے، اس حدیث کے اندر کفین یا مرفقین کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور التیمم ضربتان ضربۃ للوجه وضربۃ للیدین إلى المرفقین کا منطوق ضربتین کی تصریح کرنا اور مرفقین حد کو بیان کرنا ہے۔

(۴) حضرت عمار کی روایت میں بڑا اضطراب ہے، ایک روایت کفین کی ہے (۱) ایک روایت مرفقین کی ہے (۲) جیسا کہ مسند بزار کے حوالے سے گزرا، ایک روایت مناکب و آباط کی ہے (۳) اسی طرح نصف عضد یعنی نصف بازو والی روایت بھی حضرت عمار کی ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمار کی روایت میں بڑا اضطراب ہے، جب کہ حضرت جابر کی روایت التیمم ضربتان الخ میں، اسی طرح حضرت ابن عمر کی روایت خواہ موقوف ہو یا مرفوعا ہو اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے اور جب مضطرب اور غیر مضطرب روایت میں تعارض ہو تو غیر مضطرب روایت کو ترجیح ہوتی ہے، ان وجوہات کی بنا پر جمہور فقہاء نے ضربتین اور مرفقین کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

قوله وقد روى عن عمار أنه قال تیممنا الخ: یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضرت عمار کی روایت ضربۃ واحدة اور کفین کی ہے تو حضرت عمار سے مناکب و آباط کی بھی تو روایت منقول ہے، اس لئے بعض لوگوں نے وجہ اور کفین کی روایت کی تضعیف کی ہے، اس لئے کہ حضرت عمار سے مناکب و آباط کی بھی روایت مروی ہے، امام ترمذی، اسحاق بن ابراہیم (یعنی اسحاق بن راہویہ) کے حوالے سے جواب دیتے ہیں کہ حضرت عمار کی حدیث وجہ اور کفین کی صحیح حدیث ہے، رہ گیا معاملہ مناکب و آباط کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت وجہ اور کفین کی حدیث کے مخالف نہیں ہے، اس لئے کہ عمار نے اس حدیث میں یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو مناکب و آباط تک مسح کرنے کا حکم

(۱) عن عمار بن یاسر أن النبي ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين، سنن الترمذي باب ما جاء في التيمم، رقم الحديث: ۱۴۹

(۲) كنت في القوم حتى نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء فأمرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين، مسند بزار، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث: ۱۳۸۴

(۳) قال تیممنا مع رسول الله ﷺ إلى المناكب والآباط، مسند بزار، مسند عمار بن ياسر، رقم الحديث: ۱۴۰۳

دیا تھا، بلکہ حضرت عمار کہتے ہیں کہ ہم نے ایسا ایسا کیا یعنی مناکب و آباط تک تیمم کرنا یہ صحابہ کا اجتہاد تھا، جب صحابہ نے حضور سے تیمم کی کیفیت کا سوال کیا تو آپ نے وجہ اور کفین پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

اس کی دلیل کی حضور نے صرف وجہ اور کفین کا حکم دیا تھا مناکب و آباط تک ان لوگوں نے اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اسحاق بن راہویہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمار حضور کی وفات کے بعد وجہ اور کفین کا فتویٰ دیتے تھے، معلوم ہوا کہ عمار بن یاسر کو معلوم تھا کہ حضور نے وجہ اور کفین کا حکم دیا تھا، ہم اسحاق بن راہویہ کی اس دلیل کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہ حضرت عمار کی رائے ہے اور ہم کسی صحابی کی رائے کے پابند نہیں ہیں، اگر اس کے خلاف حدیث مرفوعہ موجود ہو جب حضرت جابر اور عبداللہ بن عمر کی روایت میں صراحۃً مرفوعاً التیمم ضربتان الخ موجود ہے تو ایسی حالت میں حضرت عمار کے فتویٰ کا اعتبار اس حدیث مرفوعہ کے مقابلے میں نہیں کیا جاسکتا ہے، جب کہ مسند بزار میں خود حضرت عمار کی روایت ضربتین اور مرفقین کی موجود ہے، اب بتاؤ کی مرفوعہ روایت کے سامنے ان کے فتویٰ کا کیسے اعتبار کیا جاسکتا ہے، اس لئے اسحاق بن راہویہ کا یہ وجہ ترجیح نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله عن ابن عباس أنه سئل عن التيمم: ابن عباس کے حوالے سے ضربۃً واحدہ اور کفین کی روایت کی وجہ ترجیح نقل کر رہے ہیں کہ عبداللہ بن عباس سے تیمم کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے کہ تیمم میں ایک ضربۃً ہے یا ضربتین، اس طرح کفین ہے یا مرفقین؟ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ سنو اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں فرمایا: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (۱) وضو میں اللہ تعالیٰ نے ید کی حد مرافق مقرر کر دی ہے، اور تیمم کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (۲) یہاں ایدیکم مطلق ہے یہاں ید کی کوئی حد مقرر نہیں کیا ہے، اب یہاں ہم کو سوچنا ہے کہ ید سے کیا مراد ہے؛ کیوں کہ قرآن میں ید مطلق ہے، پھر ابن عباس کہتے ہیں کہ ہم دوسری مطلق آیت تلاش کریں گے، چنانچہ ہم نے دیکھا آیت سرقہ میں ہے السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (۳) دیکھو یہاں بھی ایدی مطلق ہے، اور آیت سرقہ میں سب کا اتفاق ہے کہ ہاتھ تھیلی تک کاٹا جائے گا پس جب سرقہ کی مطلق آیت میں ایدی سے مراد کفین ہے تو تیمم کی بھی مطلق آیت میں ایدی سے مراد کفین ہی ہے، گویا عبداللہ بن عباس نے مطلق کو مطلق پر قیاس کیا ہے، آیت وضو مقید ہے اس لئے اس پر قیاس نہیں کیا، دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ عبداللہ بن عباس نے لفظ کو لفظ پر قیاس کیا ہے۔

عبداللہ بن عباس کے استدلال کا جواب:

جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت تیمم کو آیت سرقہ پر قیاس کرنے کے بجائے آیت وضو پر کیوں نہیں قیاس کر لیتے ہیں؟ اس لئے کہ وضو اور تیمم دونوں کا تعلق طہارت سے ہے، لہذا طہارت کو طہارت پر قیاس کرنا یہ زیادہ بہتر ہے، اس سے کہ طہارت کو حد پر قیاس کیا جائے، طہارت کو حد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ حد کے اندر کم سے کم مقدار کو لیا جاتا ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے حد کو دفع کرو، جہاں تک ممکن ہو سکے کم سے کم مقدار کو تو حد میں احتیاط کم سے کم میں ہے، اور عبادت میں احتیاط زیادہ سے زیادہ میں ہے، اب بتلاؤ کی عبادت کو عبادت پر قیاس کرنا یہ زیادہ مضبوط ہے یا عبادت کو حد پر قیاس کرنا یہ زیادہ مضبوط ہے؟ اب دونوں قیاس میں ہم مقابلہ کریں تو معلوم ہوگا کہ عبداللہ بن عباس کا قیاس لفظ کا لفظ پر ہے، یعنی انہوں نے آیت تیمم کے لفظ ایدی کو قیاس کیا ہے، سرقہ کے لفظ ایدی پر اور جمہور کا قیاس معنی کا معنی پر ہے، جب کہ مقصود اصل معنی ہوتا ہے، لفظ نہیں ہے، تیمم وضو کا خلیفہ ہے سرقہ وضو کا خلیفہ نہیں ہے، تیمم بھی عبادت اور وضو بھی عبادت ہے، اللہ تعالیٰ نے اصل یعنی وضو میں ید کی حد بیان کر دی، اس لئے خلیفہ میں بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے اس کو چھوڑ دیا کیوں کہ اصل اور خلیفہ میں اتحاد ہوتا ہے گویا کہ آیت تیمم میں ایدی کی حد اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کے اصل میں حد بیان کر چکے ہیں، ابن عباس کے قیاس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہ حضرت ابن عباس کا قیاس ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حضور کا حکم ہے اور حضور کے حکم کے سامنے کسی قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

(۱۱۰) باب

(۱۴۷) حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ، نَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، وَعُقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ، قَالَا: نَا الْأَعْمَشُ وَابْنُ أَبِي لَيْلَى، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُفَرِّقُنَا الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنْبًا.

قال أبو عيسى: حديث عليّ حديث حسن صحيح، وبه قال غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين قالوا: يقرأ الرجل القرآن على غير وضوء، ولا يقرأ في المصحف إلا وهو طاهر، وبه يقول سفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق.

جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن پڑھ سکتے ہیں

ترجمہ: حدیث (۱۴۷) حضرت علی فرماتے ہیں: حضور ﷺ ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے جب تک کہ آپ جنبی نہ ہو یعنی جنابت کی حالت میں قرآن نہیں پڑھاتے تھے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آدمی بے وضو قرآن پڑھ سکتا ہے اور قرآن میں دیکھ کر با وضو شخص ہی پڑھ سکتا ہے (یعنی بے وضو قرآن کو چھونا جائز نہیں اور ہاتھ لگائے بغیر کوئی شخص قرآن دیکھ کر پڑھے تو جائز ہے اور ترمذی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔

تشریح: جنبی نہ قرآن پڑھ سکتا ہے اور نہ ہی قرآن چھو سکتا ہے، امام بخاری کا نظریہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے پڑھنا اور چھونا سب جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے، امام بخاری کی دلیل اس سلسلے میں بہت کمزور ہے جو لائق توجہ بھی نہیں ہے، مثلاً: ایک عام روایت سے استدلال کرتے ہیں یذكر الله على كل أحيانه (۱) حضور ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے، بخاری کہتے ہیں کہ ذکر عام ہے جس میں قرآن بھی داخل ہے، بخاری کا یہ استدلال بہت کمزور ہے، اس لئے کہ عام سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ خاص روایت نہ ہو یہاں تو حضرت علی کی روایت خاص ہے کہ نبی کریم ﷺ ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے، سوائے جنابت کے، معلوم ہوا کہ یذكر الله في كل أحيان عام مخصوص منہ البعض ہے، اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہر حال میں یعنی ہر وقت میں الگ الگ ذکر کرتے تھے، سونے کے وقت الگ، پیشاب کے وقت الگ ذکر کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں ذکر کرتے تھے بلکہ ہر حال میں اس کے مناسب حال ذکر کرتے تھے، گویا یہ حدیث محتمل ہے اور حضرت علی کی روایت محکم ہے اور دونوں میں تعارض ہو جائے تو محکم کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اسی کے قریب قریب مس مصحف کا مسئلہ ہے، امام مالک اور امام احمد کے یہاں جنبی چھو سکتا ہے، جمہور کے یہاں نہیں چھو سکتا ہے، جمہور کی دلیل لا یمسه إلا المطهرون (۲) پاک لوگ ہی ہاتھ لگا سکتے ہیں، ناپاک لوگ نہیں، مالکیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ آیت امر نہیں ہے، بلکہ خبر ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن کو جنبی یا محدث ہاتھ نہیں لگا سکتے بلکہ خبر دی جا رہی ہے کہ لوح محفوظ میں ہاتھ پاؤں کے لگتے ہیں، ناپاک (شیاطین) کے ہاتھ نہیں لگتے ہیں، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ چلو مان لیا کہ یہ خبر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جب اُس عالم میں حال یہ ہے ناپاک لوگ ہاتھ نہیں لگا سکتے تو دنیا

میں بدرجہ اول ناپاک ہاتھ نہیں لگا سکتا ہے، اس کے ساتھ ابو بکر بن محمد کی مرفوع روایت ہے لا یمس القرآن إلا طاهر (۱) کہ پاک آدمی ہی ہاتھ لگا سکتا ہے ناپاک نہیں۔

فائدہ: جن چیزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اس کے لئے پانی کے رہتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہے، مثلاً مسجد میں داخلہ کے لئے تیمم کرنا اسی طرح زبانی قرآن پڑھنے کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، دلیل اس کی ابو جہیم کی روایت ہے کہ آپ نے آبادی میں سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کیا۔

قوله قال أبو عيسى حديث علي حديث حسن صحيح: امام ترمذی نے اس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا ہے، یہی نظریہ حاکم کا ہے، وہ بھی اس حدیث کی تصحیح و تحسین کرتے ہیں، علامہ ذہبی نے بھی اس حدیث کی تصحیح و تحسین کی ہے، لیکن کچھ حضرات نے اس پر کلام کیا ہے، امام احمد نے بھی اس پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ نے قول فیصل یہ ذکر کیا کہ یہ روایت نہ تو صحیح ہے اور نہ ہی ضعیف بلکہ حسن درجہ کی ہے اور حسن سے بھی استدلال کرنا درست ہے۔

(۱۱۱) باب ما جاء في البول يصيب الأرض

(۱۴۸) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ، قَالَا: نَا سَفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: دَخَلَ أَعْرَابِي الْمَسْجِدَ وَالنَّبِيُّ ﷺ جَالِسٌ، فَصَلَّى فَلَمَّا فَرَغَ، قَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعَاءٌ، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَاسْرَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ”أَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ دَلُوا مِنْ مَاءٍ“ ثُمَّ قَالَ: ”إِنَّمَا بُعِثْتُكُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ“

قال سَعِيدٌ: قال سَفِيَانُ: وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ نَحْوَ هَذَا. وفي الباب: عن عبد الله بن مسعود، وابن عباسٍ وَوَاثِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، وهو قول أحمد وإسحاق. وقد روى يونس هذا الحديث، عن الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عن أَبِي هُرَيْرَةَ.

زمین ناپاک ہو جائے تو پاک کرنے کا طریقہ

ترجمہ: حدیث (۱۴۸) حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں: ایک دیہاتی مسجد نبوی میں آیا اور نبی ﷺ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے، اس نے آتے ہی نماز پڑھی اور دعا مانگی اے اللہ! مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما اور کسی پر رحم نہ فرما! آپ نے فرمایا تو نے ایک کشادہ چیز کو تنگ کر دی وہ تھوڑی دیر نہیں رکا کہ اس نے مسجد میں پیشاب کرنا شروع کر دیا تو صحابہ اس کی طرف لپکے (تاکہ اس کو پیشاب کرنے سے روک دیں) لیکن آپ نے فرمایا اس پر ایک ڈول پانی بہا دو پھر آپ نے فرمایا تم آسانی پیدا کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو (اصل مبعوث تو آپ ﷺ ہیں؛ لیکن آپ کے واسطے سے صحابہ اور پوری امت مبعوث ہے اس لئے بعثت کی نسبت صحابہ کی طرف کی گئی) تم سختی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض اہل علم کا اسی پر عمل ہے اور یہی امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث امام زہری سے دو طرح مروی ہے، سعید بن المسیب کے واسطے سے بھی اور عبید اللہ بن عبد اللہ کے واسطے سے بھی، ابن عیینہ پہلے واسطے سے اور یونس دوسرے واسطے سے روایت کرتے ہیں۔

تشریح: اس سے پہلے والا باب اور یہ باب مسائل شتہ کی قبیل سے ہے مصنفین کا دستور ہے کہ اخیر میں کچھ چھوٹے ہوئے چند مسائل کو بیان کر دیتے ہیں، یہ کتاب الطہارت کا آخری باب ہے، زمین پر اگر پیشاب لگ جائے تو زمین کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

زمین کی پاکی کے طریقے کے سلسلے میں ائمہ کے مذاہب:

امام شافعی، امام احمد، امام مالک فرماتے ہیں ناپاک زمین پاک کرنے کا طریقہ صرف غسل ہے یعنی اس پر پانی بہا دینا اس کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے، امام شافعی فرماتے ہیں جب ناپاک چیز پر پانی غالب آجائے تو سمجھا جائے کہ وہ ناپاک چیز بھی پاک بن گئی، امام صاحب کے یہاں ناپاک زمین کو پاک کرنے کے تین طریقے ہیں:

(۱) زمین خشک ہو جائے اس طرح کہ نجاست کا کوئی اثر باقی نہ رہے، خواہ ہوا سے یا دھوپ سے، زمین پاک

ہو جاتی ہے۔

(۲) زمین کے اندر جہاں تک نجاست سرایت کر گئی ہے اتنی مٹی کھود کر پھینک دیا جائے زمین پاک ہو جائیگی۔

(۳) ناپاک حصے پر تین بار پانی بہا دیا جائے یا اتنا بہا دو کہ نجاست کے زائل ہونے کا ظن غالب ہو جائے۔

حدیث کی تشریح:

ایک اعرابی مسجد میں آئے حضور ﷺ بیٹھے ہوئے تھے وہ شخص آئے اور دو رکعت نماز پڑھی پھر حضور کے پاس آ کر دعادی اللہم ارحمنی ومحمدا ولا ترحم معنا أحداً۔ اے اللہ ہم پر اور محمد ﷺ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی اور پر رحم مت کر، آپ ﷺ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا لقد تحجرت واسعا تو نے ایک وسیع چیز کو تنگ کر دیا، تھوڑی دیر وہ شخص ٹھہرا پھر مسجد میں ہی پیشاب کرنے لگا، لوگ جلدی سے اس کو منع کرنے کے لئے دوڑے؛ لیکن آپ نے منع کر دیا جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہو گیا تو آپ نے فرمایا اهرقوا علیہ سجلا من ماء اس پر پانی بھرا ہوڈول بہادو، پھر آپ نے صحابہ سے کہا تم آسانی کرنے والا بنا کر بھیجے گئے ہونگی کرنے والا بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

اعرابی کون تھا؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عیینہ بن حصن فزاری تھے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ اقرع بن حابس تھے یہ بھی درست نہیں ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ ذوالخویرہ تمیمی تھے؛ لیکن یہ بھی درست نہیں ہے بلکہ یہ ذوالخویرہ یمانی تھے ذوالخویرہ دو گزرے ہیں، ایک وہ جنہوں نے نبی کریم ﷺ پر مال غنیمت کی تقسیم میں اعتراض کیا تھا اور کہا تھا اعدل یا محمد تو اس پر حضور نے فرمایا فمن يعدلکم ان لم اعدل یہ ذوالخویرہ ہی ہے، آپ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کی اولاد میں ایسے لوگ ہوں گے جو قرآن و نماز سے زیادہ پڑھیں گے، لیکن قرآن ان کی حلق میں نہیں اترے گا، اس کو ذواللہ یہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی چھاتی بڑی تھی، یہ نہروان کی لڑائی ۳۸ھ میں حضرت علی کے ہاتھ مارا گیا، یہ رئیس الخوارج تھا، اعرابی سے یہ مراد نہیں ہے؛ بلکہ ذوالخویرہ یمانی مراد ہیں جو بڑے سیدھے سادھے غیر مہذب تھے، یہ وہی صاحب ہیں جنہوں نے حضور سے دریافت کیا متی الساعة (قیامت کب آئے گی) آپ نے فرمایا ما اعددت لہا (تو نے قیامت کے لئے کیا تیاری کیا ہے) انہوں نے کہا میرے پاس نماز روزہ تو نہیں ہے؛ البتہ میرے پاس آپ کی محبت ہے، اس پر آپ بڑے خوش ہوئے اور فرمایا المرء مع أحب (۱) یہ حدیث صحابہ نے نہیں سنی تھی، سن کر بہت خوش ہوئے کہ انسان کا حشر اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے هو السائل یہ سائل تھے، یعنی قیامت کے بارے میں سوال کرنے والے تھے اور هو القائل یہ قائل تھے، یعنی اللہم ارحمنی ومحمدا ولا ترحم معنا أحداً کہنے والے تھے اور هو البائل یعنی مسجد میں پیشاب کرنے والے تھے، اس لئے لوگوں نے

(۱) الأدب المفرد باب الرجل يحب قوما ولم يلحق بهم، رقم الحديث: ۳۵۲

ان کا تعارف کرایا ہو السائل والقائل والبائل۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

اس حدیث سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے ناپاک زمین پر پانی بہا کر پاک کیا اگر احناف کے کہنے کے مطابق زمین کو پاک کرنے کا اور کوئی طریقہ ہوتا تو پانی بہانے کی ضرورت نہیں تھی۔

اس استدلال پر امام غزالی منقول میں لکھتے ہیں کہ شوافع اور مالکیہ کا اس روایت سے استدلال کرنا غلط ہے، اس لئے کہ اس روایت میں صرف اتنا ہے کہ پانی ڈال دوزمین پاک ہو جائے گی، روایت کے اندر کہیں حصر کا لفظ نہیں ہے کہ پانی ہی ڈالو گے تو زمین پاک ہوگی، زمین کو پاک کرنے کے لئے پانی کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے، روایت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، احناف اس روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ زمین کی پاکی کا یہ بھی ایک طریقہ ہے، روایت میں کہیں نہیں ہے کہ یہی ایک طریقہ ہے۔

احناف کی دلیل:

(۱) ابوداؤد کی روایت جو کہ بخاری کے بھی بعض نسخوں میں ہے (۱) عبد اللہ بن عمر کہتے ہیں کہ ہم غیر شادی شدہ تھے، مسجد نبوی میں سویا کرتے تھے، اس زمانے میں مسجد میں دروازے نہیں تھے، رات کا قصہ بیان کرتے ہیں کانت الکلاب تقبل تبول وتدبر فی مسجد رسول اللہ فلم یكونوا یرشون شیئا من ذلك (۲) رات میں مسجد نبوی میں کتے آتے تھے، جاتے تھے، پیشاب کرتے تھے، مگر زمین پر پانی نہیں بہایا جاتا تھا، اس سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ اگر زمین کی پاکی کا یہی ایک طریقہ ہے تو یہاں پانی کیوں نہیں چھڑکا گیا؟ کیا صحابہ ناپاک زمین پر نماز پڑھتے تھے؟ اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے دھونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ زمین خشک ہو جائے تو بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، اگر حضور کے یہاں غسل کا ایک ہی طریقہ ہوتا تو حضور مسجد نبوی کو محفوظ کر لیتے تاکہ کتے آنے ہی نہ پائیں یا دربان بیٹھا دیتے جو کتوں کو داخل ہونے سے روکتے یا صحابہ کو ہدایت کرتے کہ مسجد میں آؤ تو زمین دیکھ لو کہیں پیشاب تو نہیں ہے، حالانکہ حضور نے ایسا کچھ بھی نہیں کیا۔

علامہ خطابی احناف کی دلیل کو کمزور کرنے کے لئے کتنی مہمل بات کرتے ہیں وہ کہتے ہیں: کانت الکلاب

(۱) صحیح البخاری مکنز باب الماء الذي يغسل به شعر، رقم الحديث: ۱۷۴

(۲) سنن أبي داؤد باب طهور الأرض إذا يبست، رقم الحديث: ۵۵۸۱۰، ۳۸۲

تقبل وتدبر في مسجد رسول الله ﷺ میں فی مسجد رسول کا تعلق صرف اقبال وادبار سے ہے بول سے فی المسجد کا تعلق نہیں ہے یعنی کتے آتے جاتے تھے، لیکن پیشاب مسجد کے باہر کرتے تھے، مسجد میں نہیں کرتے تھے، لیکن خطابی کی تاویل پر ذرا غور کریں کہ اگر یہی بات تھی جو خطابی کہتے ہیں تو عبد اللہ بن عمر کو تقبل وتدبر سے ساتھ قبول کہنے کی کیا ضرورت تھی، صرف یہ کہتے تقبل وتدبر فی مسجد رسول اللہ، عبد اللہ بن عمر کا تقبل، تدبر و قبول تینوں کا ایک ساتھ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ فی مسجد رسول اللہ کا تعلق تینوں سے ہے، لہذا علامہ خطابی کی تاویل بالکل مہمل تاویل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سوکھنے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے تو کیا ضرورت تھی زحمت کرنے کی اور زمین دھونے کی؟ اس کا جواب یہ ہے آپ نے اس لئے زحمت کیا کہ مسجد کے اندر مبالغہ کے ساتھ پاکی اور صفائی ہو جائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دھو کر پاک کرنا یہ افضل ہے تو حضور نے زمین کے ساتھ اکمل الطہارتین والا معاملہ فرمایا اس سے انحصار کہاں سمجھ میں آیا۔

دوسری بات: یہ بھی ممکن ہے کہ جس وقت اس اعرابی نے پیشاب کیا اس کے بعد اتنا قریبی وقت نماز کا تھا کہ زمین خشک نہیں ہوتی، اس لئے پانی ڈال کر پاک کرنے کا حکم دیا۔

تیسری بات: اعرابی نے پیشاب مسجد کے کنارے میں کیا تھا، ابوداؤد میں روایت ہے فی ناحیة المسجد (۱) اور مسجد کے کنارے اگر کوئی پیشاب کرے تو پانی بہا کر اس کو پاک کرنا بہت آسان ہے اس لئے کہ پانی بہایا جائے گا اور پانی مسجد سے باہر نکل جائے گا۔

چوتھی بات: دارقطنی کی روایت میں حفر کا بھی ذکر آتا ہے، یعنی اس واقعہ میں ہے کہ آپ نے مٹی کھود کر پھینکنے کا حکم دیا، ابوداؤد میں بھی ہے خذوا ما بال علیہ (۲) جس حصہ پر اس نے پیشاب کیا ہے اتنی مٹی نکال کر پھینک دو، جب روایات میں یہ الفاظ موجود ہیں تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ صرف غسل ہے۔

(۱) ابوداؤد، باب الأرض یصیبها البول، رقم الحدیث: ۵۴۸۱، ۳۸۰

(۲) قال النبی ﷺ خذوا ما بال علیہ من التراب والقوہ واهرقوہ علی مکانہ ماء، سنن أبی داؤد باب الأرض یصیبها

البول، رقم الحدیث: ۵۴۸۱، ۳۸۱۔ سنن دارقطنی باب ما روی فی النوم قاعدا

(۲) احناف کی دوسری دلیل ہے ذکاة الأرض یبسها (۱) اگرچہ اس روایت پر بہت کلام کیا گیا ہے کہا جاتا ہے کہ یہ محمد بن الحنفیہ کا مقولہ ہے جو تابعی ہیں، احناف کہتے ہیں کہ یہ اگرچہ تابعی ہیں؛ لیکن ان کے فتویٰ کو صحابہ مانتے تھے، ان کا فتویٰ اگر اصول کے خلاف ہوتا تو صحابہ انکار کر دیتے، اسی طرح یہ اہل بیت میں امام باقر اور ابو قلابہ تابعی کا بھی مقولہ ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہ کا مقولہ ذکر کیا گیا ہے، بعض جگہ مرفوع بھی نقل کیا گیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ پر موقوف ہے اور مسئلہ غیر قیاسی ہے اس لئے حکم میں مرفوع کے ہے، ان روایات کے پیش نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ باب کی روایت ہمارے خلاف نہیں ہے، اس روایت میں زمین کی طہارت کا ایک طریقہ بتایا گیا، دوسری روایت میں دوسرا طریقہ بتایا گیا ہے۔

الحمد للہ کتاب الطہارت کی تقریر کی ترتیب پوری ہوئی، دوسری جلد میں کتاب الصلوة کا بیان ہوگا۔ ان شاء اللہ

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ باب فی الرجل یطأ الموضع القذر بعده ما هو انظف، رقم الحدیث: ۶۲۴



JAMIA RASHEEDUL ULOOM
QASBA CHAMPANAGAR, BHAGALPUR